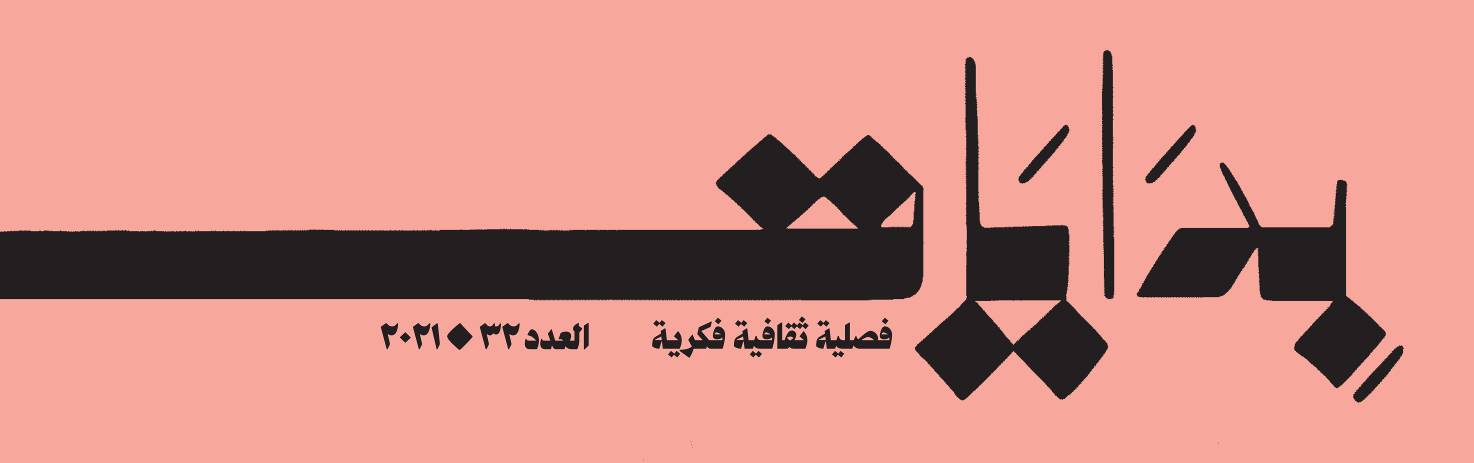


فصلية ثقافية فكرية
العدد ٣٢ ◆ ٢٠٢١

مجتمع الاستهلاك



عرانيس
بالكيس
GroupPlus
VIVAD
TOTAL
VIVAD
TAPIS MAHMOUD



فصلية ثقافية فكرية

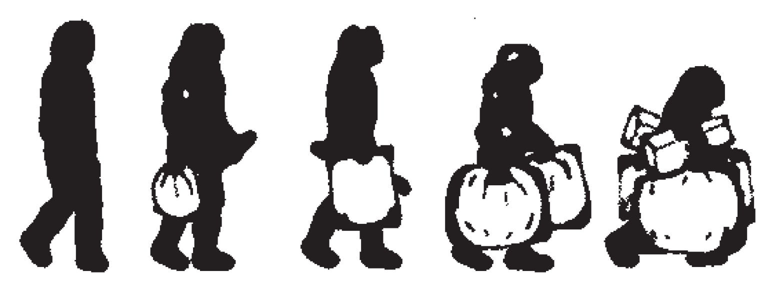
العدد ٣٢ • ٢٠٢١

تصدر عن بدايات ش.م.م.
صندوق البريد ٥٧٤٨/١٣
شوران، بيروت – لبنان
التوزيع: الأوائل لتوزيع الصحف والمجلات، بيروت، لبنان

www.bidayatmag.com
info@bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag

صدر هذا العدد من «بدايات»
بالشراكة مع مؤسسة روزا لوكسمبرغ، مكتب بيروت

Sponsored by the Rosa Luxemburg Stiftung with funds of the Federal Ministry for Economic Cooperation and Development of the Federal Republic of Germany.



ROSA LUXEMBURG STIFTUNG
BEIRUT OFFICE
مؤسسة روزا لوكسمبورغ مكتب بيروت

المحتويات

العدد ٣٢ ◆ ٢٠٢١

٤ **مجتمع الاستهلاك**
فواز طرابلسي

مجتمع الاستهلاك
واجهة النيوليبرالية

٨ **النزعة الاستهلاكية من منظار بودريار**
ستيورات براي

١٣ **بيروت أو دبي ٢**
تطبيق «استراتيجية الصدمة»
رواد شاكر

١٨ **استهلاك دمشق**
الثقافة العامة وبناء الهوية الاجتماعية
كريستا سالاماندرا

٣٠ **المراكز التجارية، الثقافة الاستهلاكية وإعادة صياغة الفضاء العام في مصر**
منى أباظة

٥٠ **صعود الاستهلاك المُقدّس في لبنان ما بعد الحرب**
منى خنيصر
وسارة محيو

٥٩ **مجتمع الاستهلاك أو رَسْمَلَة القيم**
عبدالإله بلقزيز



٧٠ **القاموس النقدي**
لمصطلحات النيوليبرالية ٢
إعداد وحدة الدراسات
في مجلة «بدايات»



٧٨ **من تاريخ الهجرة اللبنانية**
عاملات وعمال في معامل النسيج الأميركية ١/٢
«مركز مويز خيرالله لدراسات الانتشار اللبناني»، جامعة نورث كارولاينا الرسمية، الولايات المتحدة الأميركية

الغلاف ١: عربة تسوق كبيرة خاصة بـ«سبينس»
على أوتستراد ضبيّه، لبنان، صحيفة دايلي ستار ٢٠٠١/٠٣/٠٣.
الغلاف ٢ و٣ : لجين ج.
الغلاف ٤: www.adbusters.org/spoof-ads



٨٨ **«أم ميمي» لبلال فضل تربية الطالب المغترب في عالَم القاهرة السفلي**
أحمد ناجي



٩٢ **هل شيوعية الصين هي الاسم الآخر للرأسمالية السلطوية؟**
سلافوي جيجك

٩٤ **الاعتراف بالاختلاف أم الحق في المساواة وبإعادة التوزيع الاجتماعي؟**
نانسي فريزر

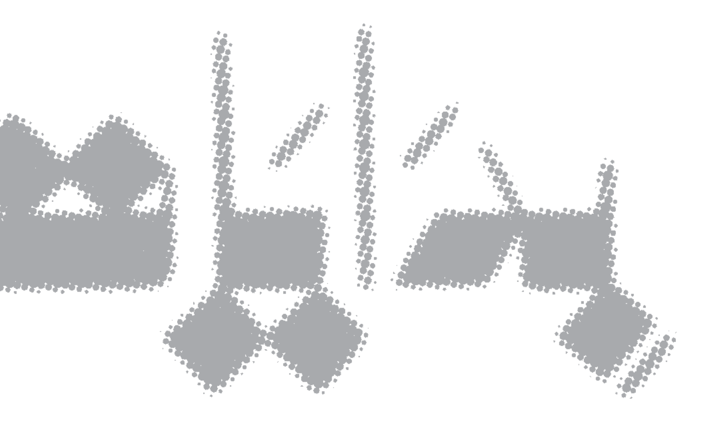
١٠١ **حق العودة ومنزلقات البحث العلمي المعاكِس**
ميسون سكّريّة




١٠٦ **الشِّعر في السجن «فتحتُ الشِّعر كي يطلّ الأطفال» ٢/٢**
قاسم حداد




١١٦ **الغرامافون وأسطوانات الغناء في فلسطين قبل النكبة**
سيد علي إسماعيل



مجتمع الاستهلاك

عندما صدرت «بدايات» العام ١٩٦٢ أعلنت من خلال شعارها «بدايات لكل فصول التغيير» أن أبرز أهدافها هو متابعة الحركات الشعبية في لبنان والعالم العربي. كان الهمّ، ولا يزال، التزوّد بوسائل منهجية ونظرية لفهم أسباب ومسارات تلك الحركات قدر ما كان، ولا يزال الهمّ، هو التعلّم واستخلاص الدروس من الممارسة العملية. أصدرنا أعدادًا عن انتفاضات العام ٢٠١١ كما عن الموجة الثانية من الانتفاضات العام ٢٠١٩. وتابعنا عن قرب انتفاضةَ ١٧ تشرين/ أكتوبر في لبنان التي وضعت الاقتصاد في صلب هموم اللبنانيات واللبنانيين من خلال الأزمة المالية وأثارت أسئلة تأجّل الخوضُ فيها طويلاً حول طبيعة النظام الاقتصادي- الاجتماعي الرأسمالي الذي تأسس بعد الحرب الأهلية وحول تركيب الطبقة الحاكمة وأنماط هيمنتها الفكرية والثقافية.

مساهمةً منا في سدّ بعض هذه الثغرات، أصدرنا ملفًّا خاصًّا عن النيوليبرالية- النظام الاقتصادي المتعولم الذي نعيش في منوّعات من تطبيقاته منذ الثمانينيات من القرن الماضي. وهو نظام ليس يقتصر على الاقتصاد، وإنما يشمل تحولاً جذريًّا في النظرة إلى الحياة وفي الفكر والسياسة والثقافة... ولمّا كانت النيوليبرالية المهيمنة قد ابتكرت لغة عالمية قائمة بذاتها للحياة العامة ونحتت مصطلحات جديدة، وأعادت تعريف وتحوير مصطلحات قديمة، قررنا أن تشمل متابعاتنا للنيوليبرالية البحث في دلالات تلك المفردات وتحولاتها وأثرها على الوعي والسلوك. أنشأنا «القاموس النقدي لمصطلحات النيوليبرالية» وافتتحناه بنبذات عن الفقر والشباب والمجتمع المدني.

وقد شجّعنا الاستقبالُ الإيجابي لملفّ النيوليبرالية على المضيّ في سبر مواضيع تتعلق بالنيوليبرالية. نقدّم في هذا العدد ملفًّا عن مجتمع الاستهلاك، وهو مكوّن أساسي من مكونات النيوليبرالية. وما يقال عن النيوليبرالية يقال عن مجتمع الاستهلاك: إننا نعيش في تطبيقات هذا النوع من المجتمعات مع أن حضوره يكاد لا يلاحظ في الوعي والبحث والنقد. والاستهلاك- بمعنى الاستهلاك الشعبي الذي ندرسه في هذا العدد- منظومة من الأفعال الغريزية والعادات الأليفة أكثر منها أفعالاً واعية، وهذا سر قوّته على كل حال. تجده يمارس تأثيره عن طرق الكلام والصورة من خلال الإعلان والإعلام ووسائل الاتصال الاجتماعية، أكثر من أي شيء آخر.

في لبنان شكّل نمو القطاع الاستهلاكي الشعبي الوجهَ الأبرز لاقتصاديات ما بعد الحرب الأهلية زمن تحوّلها من الليبرالية إلى النيوليبرالية (مع زائدة بيروقراطية توزيعية). الذي كان له دوره في استيعاب تدفقات أموال الاغتراب والعاملين في الخارج وتحويلها إلى الشبكة المالية-الاستيرادية.

ولم يقتصر الأمر على مجرّد نمو. بذل القطاع المالي جهودًا حثيثة لتنمية الحاجات الاستهلاكية من خلال تعميم بطاقة الائتمان والقروض الشخصية. كان الشعار «اشترِ الآن وادفع لاحقًا»: سيارة خصوصية واحدة على الأقل (والموت للنقل العام!)؛ تملّك شقة بالدين المدعوم من خزينة الدولة (بعد «تحرير» الإيجارات وتأكيد مبدأ الملكية الفردية المقدسة في الدستور)؛ توافر القروض لإجازات شتوية أو صيفية في تركيا مثلاً أو للجراحة التجميلية (لتنمية «رأس المال الجمالي» ولنا إليه عودة)؛ حتى لا ننسى استخدام العمالة المنزلية الوافدة، وفق نظام العبودية الجديد المستورد من دول الخليج، والقيمة التفاضلية المعطاة فيه لكلفة العاملة.

يبقى أنّ أبرز عناصر مجتمع الاستهلاك هو الإنفاق التبذيري قصد التمايز الاجتماعي. يبدأ بالتفاخر بأرقام السيارات والهواتف النقّالة وتسوّق السلع المستوردة الموسومة بالعلامات التجارية الشهيرة ولا ينتهي بالأعراس الباذخة. وتشكّل هذه الامتيازات الاجتماعية الصغرى لدى قطاعات واسعة من ذوي الدخل المحدود والطبقات المتوسطة الوجه الآخر لتركّز الثروة بيد القلّة وللنمو الشاهق في الفوارق الطبقية والمناطقية. في الحالة اللبنانية، تضافرت عوامل نفسية ورمزية إضافية لإطلاق حالة الهوَس الاستهلاكي لفترة ما بعد الحرب: التعويض النفسي للخارجين من ١٥ سنة حرب؛ صرف الأنظار عن تسوية طوائفية مختلّة لم ترضِ أحدًا؛ وتوفير فرص التشاوف واستعراض البذخ لدى حديثي النعمة، نتاج انتفاعات الحرب وعائدات العمل في الخارج، تحدو أفرادها الغريزة إياها في البناء الحجري المميز في القرية والتمايز الاستهلاكي في اللباس والمأكل والمشرب والمركوب وسواها.

باكرًا التقط الاقتصادي المصري محمود عبد الفضيل ظاهرة التشاوف الاجتماعي في الاستهلاك وتمثُّل المواقع الطبقية المستعارة بواسطة الرمز والمظهر؛ أطلق عليها اسم «الصَرَع الطبقي» يحلّ محلّ «الصراع الطبقي»، وإن يكن أغفل أن «الصرع» لون من ألوان «الصراع» طالما أنه من ديناميات الانتقال، الفعلي أو الرمزي، من موقع طبقي إلى موقع طبقي آخر.

يتولى الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار التقديم النظري لمجتمع الاستهلاك. وهو من روّاد الباحثين في هذا الحقل: يتناول الاستهلاك بما هو الحافز الرئيس للإنتاج، ويشتغل على الدلالة الاجتماعية للتسوّق، وعلى دراسة تقنيات إنتاج حاجات جديدة لدى المستهلكين. ننشر بعده مقالتين عن المدينة العربية: بيروت في تحولها من الليبرالية إلى النيوليبرالية خلال عهد «إعادة الإعمار» في نص للجامعي اللبناني رواد شاكر، ودمشق التي تستقبل الانفتاح النيوليبرالي للنظام البعثي بتحويل المدينة القديمة إلى ميدان استهلاكي في نص تأسيسي لعالمة الاجتماع الأميركية كريستا سالاماندرا. في دراستها الوافية، تحلل عالمة الاجتماع منى أباظة القاهرة في ظل النيوليبرالية ونشوء مجتمع الاستهلاك مع تركيز خاص على مراكز التسوّق الضخمة- المولات. ومنى التي غادرتنا في تموز/ يوليو المنصرم ونحن نعدّ هذا الملف، رائدة في الأبحاث عن مجتمع الاستهلاك. وسوف ننشر المزيد من أعمالها في أعداد لاحقة. يلي دراسة مولات القاهرة بحث ميداني عن المولات في لبنان للجامعيتين منى خنيصر وسارة محيو. ونختم بنص عن رسملة القيم في مجتمع الاستهلاك، هو فصل من كتاب يصدر قريبًا للأستاذ الجامعي والكاتب المغربي عبدالإله بلقزيز.

نواصل نشر مفردات من «القاموس النقدي لمصطلحات النيوليبرالية» بمادتين عن الثقافوية والعدالة الاجتماعية. وفي السياق ذاته، ننشر مادة للمفكرة الماركسية الأميركية نانسي فريزر تبحث في إشكالية الحق في المساواة والتوزيع الاجتماعي مقابل الحق في الاعتراف بالاختلاف. والأهمية المميزة لنص فريزر هي محاولتها تقديم تسوية بين هذين الحقّين بديلاً من الاستقطاب وتكريس التضادّ بينهما. هذا بالإضافة إلى مساهمات في أقسام المجلة عن الذاكرة وفلسطين والموسيقى والشعر وغيرها.

وسنتناول في العدد المقبل المزيد من مكوّنات مجتمع الاستهلاك: الدعاية والإعلان، السكن المسوّر، ثقافة السيارة الخاصة، الأزياء، بما فيها الاستيعاب الاستهلاكي للزيّ الإسلامي («الإسلام شيك»)، والجراحة التجميلية وغيرها.

ف.ط.


_CONSUME
BUY
SLEEP



مجتمع الاستهلاك

واجهة النيوليبرالية

٨ **النزعة الاستهلاكية من منظار بودريار**
ستيورات براي

١٣ **بيروت أو دبي ٢**
تطبيق «استراتيجية الصدمة»
رواد شاكر

١٨ **استهلاك دمشق**
الثقافة العامة وبناء الهوية الاجتماعية
كريستا سالاماندرا

٣٠ **المراكز التجارية، الثقافة الاستهلاكية**
وإعادة صياغة الفضاء العام في مصر
منى أباظة

٥٠ **صعود الاستهلاك المُقدّس**
في لبنان ما بعد الحرب
منى خنيصر
وسارة محيو

٥٩ **مجتمع الاستهلاك أو رَسْمَلَة القيـم**
عبدالإله بلقزيز

النزعة الاستهلاكية من منظار بودريار

ستيورات براي

باحث في الفلسفة والثقافة، مع اهتمام خاص بالإعلام والاستهلاك، بريطانيا

ترجمة أسامة إسبر

مجتمع الاستهلاك

أقدّم هنا قراءة للنزعة الاستهلاكية كما رآها جان بودريار. لا أزعم أن قراءتي تمثّل وجهة النظر النهائية لبودريار الحقيقي. فضلاً عن ذلك، أظن أن بودريار نفسه سيقول إن كلماته لا تمثل وجهة النظر النهائية لبودريار الحقيقي، ولم يحدث في الحقيقة أن كان هناك «بودريار حقيقي». لا بأس إذًا في هذا. توفي بودريار عام ٢٠٠٧، وتستند قراءتي هذه إلى كتابه **المجتمع الاستهلاكي** الذي ألّفه في ١٩٧٠، وأعتقد أن حجته صحيحة الآن كما كانت من قبل.

ليس من السهل جدًّا فهم بودريار ككاتب. ربما هناك شيء ما ضيّعته الترجمة، لكنني أشك في ذلك. اتُّهم بالغموض المتعمّد، وهذا يعني بحسب ظني «أنه صعب الفهم على نحو متعمد». إن الفرضية التي انطلقتُ منها هي أنك إذا كتبتَ شيئًا غامضًا ومشوّشًا، فإن كل من لا يفهمونه أو يشعرون بالتشوّش منه يجب أن يلوموا أنفسهم على أنهم متبلّدو الذهن وغير قادرين على فهمه. لكن في الحقيقة إن كل من يستخدم عبارة «الغموض المتعمّد» في نقده هو أكثر من منافق نوعًا ما. إن المنادين بضرورة الحفاظ على وضوح اللغة الإنكليزية يمكن أن يكرهوا جرأته. وأغلب ظني أنه ذهب إلى ما وراء رغبة شرح الأمور بطريقة مبسّطة.

إن محاولة تلخيص بودريار في نقاط تمرينٌ عقيم. عوضًا عن ذلك، من الأمثل أن نقرأ كتاباته كما نقرأ الشعر: نترك الكلمات تتدفق فوقنا، وفي نهاية الأمر نسأل: ما الذي عنَته لنا؟ أو ربما كنا متبلدي الذهن بحيث لم نقدر على فهمها. (وكان يمكن أن أضيف تأويلاً سياسيًّا خفيفًا لم يكن هناك).

ما جذبني إلى تحليل بودريار للاستهلاك ولماذا أعتقد أنه جديد، هو أنه لا يتحدث عن القوة بل عن المعنى، إذ غالبًا ما تفترض النظريات الاقتصادية التقليدية أن جميع البشر عقلانيون ومدفوعون ذاتيًّا ومولعون بالاكتساب وأن بوسعك أن تبني نظامًا يوجّه هذه الدوافع ويستغلها كي يشجعنا على العمل من أجل الصالح العام.

يقول بودريار إن الأنظمة التي تنشأ تستمرّ لأنها مستقرة وتقاوم التغيير، وأن ما يجذبنا للمشاركة في هذه الأنظمة هو أنها تقدّم لنا فحسب طريقة هادفة للتفاعل مع المجتمع. من هذا المنظار يمكن القول إنه حتى أولئك الذين في مواقع القوة هم ضحايا للنظام.

استهلاك جليّ

إن الفكرة القائلة بأن الرأسمالية تدفعنا إلى الإفراط في الاستهلاك تعود على الأقل إلى ماركس، لكن بودريار واصلَ طرحَ السؤال: لماذا؟

نحن محاطون بأشياء تُنتج بكميات هائلة، ويبدو كأنه ليس لها فائدة جليّة. يقول بودريار إن قيمتها لا تُستمد من وظيفتها بل من معناها الثقافي. يصبح فعل الاستهلاك حدثًا اجتماعيًّا. إن الحشود الأكبر والأكثر تكرّرًا التي نراها هي متسوّقو صباح السبت، ونقوم بمحاكاة سلوكهم لأن المحاكاة تعبّر عن رغبتنا بالانتماء إلى القطيع. ونحن لا نتصرف على نحو متفرّد، بحرّية وباستقلالية وبأصالة، بل نعبّر عن رغبة الجميع بأننا يجب أن نتسوق. إنها الراحة المحببة لذهنية القطيع. لا نرى جمهور الأفراد المنفصلين الذين يجلسون في المنزل ولا يشترون. إن حقيقة أن الاستهلاك جليّ هكذا هي ما يجعلنا نفكر أنه عادي، لكنه ليس هكذا.

لا يعبّر طقسُ التسوق عن نفسه في السلوك فقط بل أيضًا في الهندسة المعمارية. ذلك أن مولات التسوق تصبح إقطاعيات تدير ذاتها بذاتها وتمتلك قوانينها الخاصة وعملاتها الخاصة وثقافتها الخاصة ومناخها الخاص. إن كل ما تحتاج إليه هذه المولات كي تنفصل كليًّا عن البلاد التي تقع فيها أن يكون لها أحياؤها الخاصة بالمستهلكين. ثم نحتاج إلى أن نضيف

سلطات جوازات السفر على الحدود، حينها يصبح المول كيانًا جيوسياسيًّا مميزًا. وعلى كوكب تتفوق فيه الشركات على الحكومات، هذا ليس بعيد المنال.

التمايز الاجتماعي

إن الحقيقة الأولى التي يجب أن نضعها في أذهاننا حول الإعلان هي أنه يعمل. إنه صناعة تدرّ مليارات الدولارات لأن الشركات ذكية بما يكفي كي تدرك أنها إذا عرّضتْكَ بصورة متكررة إلى رموز مبنية بشكل مخادع، ستزيد الاحتمالات الإحصائية أن تشتري تفاهاتها.

(إن التفاهة هنا مصطلح تقنيّ يعبّر عن أي سلعة لا تمتلك أي قيمة استمرارية واضحة).

يعمل الإعلان من خلال التلاعب بالرموز. فهو لا يهدفُ إلى أن يبيعنا أشياء، بل حاجات. إن حاجتنا لسيارة رياضية أمر تافه بشكل جليّ لكن حاجتنا كي نصبح جزءًا من سرد اجتماعي يصنِّف فيه الناس وتضفي عليهم مرتبة على أساس مشترياتهم هي حيوية لنا كالأوكسجين أو الماء. نَقبَل نظام الأحكام هذا حتى حين يُحكم علينا بصورة سيئة بسببه لأننا نحتاج إلى أن نعيش في عالم ننظر فيه إلى الناس ونصنّفهم كأعلى أو أدنى منا. نضيف صدقية لنظام كهذا بالقول فقط: «أريد سيارة سباق»، وعلى الرغم من أن هذا يؤكد أننا أدنى مرتبة، فإنه يجعلنا سعداء لأن العالم حولنا الآن صار له معنى أكبر. ورغبتنا بالمعنى تتفوق على رغبتنا بالنجاح.

في متناولنا أزرارٌ من السهل الضغط عليها. تعلّمنا الإعلانات أننا نمتلك الحق بأن نستهلك بهذا القدْر. ويستهلك الناس الأقل استحقاقًا منا بهذا القدر. لا تعمل الإعلانات من خلال إطلاق تصريحات حول ملكية الأشياء بل من خلال جعلك ترى رمزين في الوقت نفسه وتعتمد على دماغك لربط الاثنين.

يتواصل نظامنا القائم على الإفراط في الاستهلاك القسري والمرَضي من خلال تقديم حلول مزيّفة لمشاكل مزيفة. وكما لا تشبعك الرقائق لا يُرضي التلفزيون فضولك لكنه يتركك راغبًا بالمزيد. يعرض لنا صورَ المتعة الفعّالة ما يجعلنا نشك بحيواتنا المستكينة، وبدلاً من إطفائه والخروج إلى العالم، نعود كي نشاهده في الأسبوع التالي ظنًّا منا أنه قد يكون هناك مفتاح ما حول كيفية تغيير حياتنا لتصير مثل الحيوات المعروضة علينا على الشاشة. يقدّم لنا التلفزيون قصصًا عن الأبطال، عن الأشخاص الذين حققوا إنجازات عظيمة لأنهم لم ينتظروا إذنًا كي يفعلوا هذا، لكننا لا ندير له ظهورنا لأننا نؤمن بأنه من خلال مشاهدة حيوات أولئك الذين توقفوا عن كونهم مجرد مشاهدين، نستطيع التوقّف عن كوننا مجرّد مشاهدين.

كيف يتعامل نمط الحياة هذا مع الخطيئة المتأصلة التي تنشأ من السلبية ومذهب المتعة؟ يُقال لنا إن الجشع المتجسّد هو «دعم للاقتصاد»، وإن عدم الاهتمام بالسياسة «تواضع وتسامح». تستخدم النزعة الاستهلاكية لغة التحرير كي تبيع. لكن هذا التناقض واضح، فنحن لا نتحرر حالما نشتري سلعتنا، بل نصبح أقل تحررًا لأن شعورنا المستقبلي بالحرية يرتبط بكم نستطيع أن نستهلك من الأشياء المماثلة.

الهدر

إذا كانت النزعة الاستهلاكية تدفعُ عجلةَ الاقتصاد، فهل يجعل هذا الأمر النظامَ أكثر فعالية؟ للأسف كلا. تتطلب النزعة الاستهلاكية الهدر.

يؤدي الهدر وظيفة اجتماعية. فهو ليس مجرد عدم كفاءةٍ سيكون النظامُ في النهاية قادرًا على تصحيحه. ثمة صلة جوهرية بين الوفرة والهدر. يشير الهدر إلى الوفرة. إن الحسابات المصرفية ملكية خاصة لكن اليخوت والسيارات الرياضية والقصور عروض العامة. إن المال المودَع يمتلك فقط قيمة محتملة، أي غير مرئية، فلا قيمة له بالتالي، عليك أن تبدده كي تبرهن أنك كنت تملكه. يُضفي الإعلان قيمةً على الأشياء التي لم تُشترَ بعد، عن طريق طرحها من الأشياء المشتراة. يقول لك إن ما تملكه لا قيمة له ويجب أن يحلّ مكانه شيء آخر سيصبحُ بدوره بلا قيمة. تَعتمد قيمة شيء ما بالتالي على عدم امتلاكك له. إذا توافرت سلعة بوفرة، تفقد قيمتها كعلامة على المكانة. لكن الطلب البشري لرموز المكانة يقتضي منا أن نبتكر طرقًا جديدة كي نستعرضها. إن الموضة هي القيمة المضافة التي تمنحها «الجِدّة» لشيء ما. تَمتصّ الموضة القيمة من كل شيء تمتلكه، وتضفي قيمة على ما لا تملكه. تصبح الأشياء ضحايا نجاحها. تُمنح السيارات القيمة بقدرتها على نقلك إلى أي مكان. وتتجرّد السيارات من قيمتها لأن جميع الأشخاص الآخرين اشتروا سيارات وهم الآن في الطابور أمامك بانتظار الخروج من التقاطع الذي لا يمكنك عبوره، وهذا يعوق قدرتك على الذهاب إلى أي مكان. إن أسوأ عدو للسيارات هو المواصلات، كما أن أسوأ عدو للذين يقضون العطل هو السياح. يتدفق السياحُ إلى الأمكنة التي لم يغزها السياح بعد، ثم بعد أن تتعرض لغزو السياح، يتوقف السياح عن المجيء اليها لأنهم جعلوها سياحية جدًّا. تخضع العطل لـ«تأثير هايزنبرغ»: لا تستطيع الذهاب إلى جنة غير ملوّثة لأن الذهاب إليها يلوّثها.



«بلاك فرايدي»، البرازيل،
٢٠١٧، سيباستيو موريير
/ EFE/Newscom/MaxPP


SAMSUNG
SMART TV
NETFLIX
FULL HD 1080P
FRONT
SAMSUNG
SMART TV
FRONT
SAMSUNG

تبرّر الأشياء وجودَها فتكون بذلك سبب وجودها المستقبلي. يشتري الناس الأشياء لأنها صُنعت. ثم يَصنع أشخاص آخرون المزيد من الأشياء لأن الناس اشتروها. تتوسّع الجيوش لأن جيوشًا أخرى تكبر. لا نستطيع أن نحلّ جيشنا إذا لم يُسرِّح الجميع جيوشهم أولاً، لكن كل طرف ينتظر الطرف الآخر. المنطق دائري هنا، لكن هذه هي طبيعة أنظمة كهذه. إننا نعيد صياغة المقدّمة ثم نجعلها نتيجة، فينخدع المتلقّي ويظنها نتيجة مختلفة. نلعب الأدوار التي حددتْها لنا الأنظمة التي توجد لأنها تديم نفسها من خلال جعلنا نلعب هذه الأدوار. إذا قلنا إن الأنظمة تلبي احتياجاتنا وإننا نختار بوعي منا أن نشارك فيها كجزء من عقد اجتماعي عقلاني، فإننا نخلط بين الوجود والنفعية. إن حقيقة وجود شيء ما لا تعني أنه نافع أو أن وجوده يجب أن يتواصل.

إن المجتمع الاستهلاكي هو سيرورة دائرية، يحتاج إلى أن يخلق وأن يستهلك وبعد ذلك أن يدمّر الأشياء

إن المجتمع الاستهلاكي بالتالي هو سيرورة دائرية، يحتاج إلى أن يخلق وأن يستهلك وبعد ذلك أن يدمّر الأشياء. هذا وقود طريقتنا في الحياة وسيكون أيضًا سبب هلاكنا. يَمنح التدميرُ معنى للأشياء. ويشكل الاستشهاد الرسالة السياسية النهائية. يمتلك فن النفايات قيمة أعلى من الفن الرقمي القابل لإعادة الإنتاج، والذي يسخر منه العالم الفني. ولقد سرّتْ أضحياتُ الطعام في أوقات الجوع الآلهةَ أكثر مما سرّتها في أوقات الوفرة. إن نهائية زمننا على الأرض تضفي حزنًا عميقًا على كل لحظة عابرة، ليس لأن أي شيء جيّد حصل في تلك اللحظة بل لأنها عبرتْ. يفسح التدمير المجال لمزيد من الإنتاج، والذي يمكن أن يدمر في النهاية لفتح طريق كي يأتي مزيد من الإنتاج.

عواقب

إن علم الاقتصاد علم أعْمته النزعة التجريبية. إن كل ما يُحصى يُمنح قيمة، وكل ما لا يُحْصى لا وجود له. يُنظر إلى الوقت الذي تمضيه في الذهاب إلى العمل كإنفاق استهلاكي فهو بالتالي أمر جيد. بيد أنه من الصعب قياس وعثاء السفر ونوعية الهواء وتأثيره في الصحة وجودة الحياة، بالتالي هذه أمور لا وجود لها. إن كل ما يُصنع يُعد شيئًا جيدًا لأنه صُنع فحسب، سواء كان جهاز إنذار ضد السرقة، مسدسًا، أو قبّعة طريفة لا تخدم هدفًا محددًا. بيد أن من الأصعب قياس رأس المال الاجتماعي. إن قوة الثقافة والشعور بالجدارة والقيمة كمواطن في نظام ديموقراطي والكبرياء المحلية، والشعور بالأمان وأنت تسير إلى منزلك في الليل، والرغبة في رد الجميل للمجتمع، كل هذه الأمور من الصعب أن تترجم إلى أرقام فلا تمنحها النزعة الاستهلاكية بالتالي أي قيمة.

إن كثيرًا من مؤشرات النمو والثروة هي في حد ذاتها أعراض تورّم اقتصادي خطير. تحلّق مبيعات المياه المعدنية لأن السبب هو تدنّي جودة مياه الصنبور. ويتزايد بناء المستشفيات لأن المرض الذي يسببه نمط الحياة المترف أو حوادث السير يتزايد. يجب ألا نخلط بين النمو والتقدم. إن النمو يعني المزيد، والتقدم يعني الأفضل. لا تعني كمية الصفقات والرسائل والمبيعات والصادرات أن الأمور أفضل الآن. إن عاقبة الوفرة أننا نطلب المزيد والمزيد من الموارد. تتحسن مستويات الحياة ويصبح من الأسهل إنجاب الأطفال ويزداد عدد السكان. وعلى كوكب محدود، تقود وفرتنا إلى دمار الموطن الطبيعي والاعتماد المفرط على الوقود الأحفوري إلى درجة أن الاحتباس الحراري للكوكب الذي سببه البشر يمكن أن يصل إلى نقطةِ تَحوّل تجعل المحيط الحيوي غير قابل للسكنى. ستقتلنا الوفرة إذا لم نكبحها.

وحين يصبح النمو دائريًّا يصبح طفيليًّا. يتغذى من النمو المستقبلي. يفقد الاستدامة. شيء ما يجب أن يتقوّض. في نظام محدود، ينمو شيء واحد دومًا على حساب شيء آخر. إن كوكب الأرض لعبةُ محصّلةٍ صفرية، لا رابح ولا خاسر فيها. حين يتمدد البشر، تتقلص الطبيعة. لن يحدث هذا إذا مُنحت الاستدامة أولوية على النمو. إن النمو غير المستدام الذي يتطلبه المجتمع الاستهلاكي نموّ سرطاني.

بيروت أو دبي ٢

تطبيق «استراتيجية الصدمة»

رواد شاكر

جامعي من لبنان، جامعة ليون ٢، فرنسا

انطلاقة إمبراطورية «سوليدير»

في نهاية الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥-١٩٩٠)، خرجت بيروت متأثرة ماديًّا بالصراعات التي دارت فيها. باكرًا جدًا، فتحت بعض الأحياء شهيّة المصالح الخاصة. ونشهد منذ ذلك الحين التفتيت التدريجي لهوية المدينة، الذي نجم عن جموح المقاولات في ميدان البناء الحضري. وقد سمح تفتّت الدولة اللبنانية، على المستويين الاقتصادي والسياسي، وضعف المؤسسات المنهجي، لرئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري بأن يفرض نفسه بما هو الرجل المنقذ من خلال مؤسسته «سوليدير».

لكن المخططات الهائلة لـ«المؤسسة اللبنانية للتنمية وإعادة الإعمار» لم تفِ بوعودها إطلاقًا. لم يتّضح فقط أن إعادة التأهيل وإعادة الإعمار تحوّلا بشكل أساسي الى إعدام أحياء سكانية تاريخية، لكنّ هذه الأخيرة استُبدلت ببنايات سكنية فخمة، وبمبانٍ تملكها مؤسسات أقامت فيها مكاتبها أو متاجرها. وهؤلاء جمهور أكثر إدرارًا للربح من السكان الذين كانوا يعيشون فيها، نظرًا إلى ارتفاع الإيجارات التي وضعها الذين صادروا تلك المباني.

وكمثال معبّر عن ذلك، يذكّرنا جورج قرم بأن الشركة التي يديرها الحريري «كان يمكنها أن تحوّل المركز التاريخي للعاصمة، بمزيجه المعماري المتناسق من الأسلوب العربي-العثماني والفرنسي- الإيطالي، إلى منطقة مشاة فتتحول إلى منطقة جذب سياحي كبيرة في حوض البحر الأبيض المتوسط. (...) لكن المؤسسة نسفت تسعمائة مبنًى تاريخي، بما فيها مبنى الشرطة المركزي القديم في ساحة الشهداء» أو حيّ وادي أبو جميل الرائع (الذي نُسف بكامله عام ١٩٩٦) (Corm، ٢٠٠٥، ص. ٢٥٤).

تقليديًّا، لم يكن للدولة أيّ دور حقيقي في إدارة الأملاك الجمعية والتدخل بالشؤون العامة. يلخّص ليونيل مطر (٢٠٠٧) الموقف بدقة: رفض إعطاء الدولة دورًا واضحًا ومحدّدًا في إنشاء المؤسسات، وخصوصًا، الارتياب من الدولة كمؤسسة في وقت كانت البلاد فيه بحاجة إلى هيكل دولة لكي تتطوّر وتُشرك كل القطاعات وجميع السكان في النهضة الاقتصادية.

بصدد هذه الحقبة «الحريرية»، يتحدث جورج قرم عن قومية لبنانية جديدة ليصف أيديولوجية النجاح الفردي هذه، على مثال النجاح الفردي لرئيس الوزراء الأسبق: «هكذا سيغيب تمامًا مفهوم المال العام والأخلاق الجماعية عن إيديولوجية إعادة البناء الجديدة المسجلة ضمن أشدّ تيارات النيوليبرالية صرامة، حيث تُعتبر الدولة والعمل الجماعي مصادر تشويه وتبذير اقتصاديين، تعرقل فعالية الشركات الخاصة والمقاولين العقاريين، وهم الوجه الأسطوري الجديد لنهاية القرن تلك» (Corm، ٢٠٠٥، ص. ١٣٨-٢٣٧).

وقد ساهم تعميم إيديولوجية النمو في التصورات الجماعية للبنان ما بعد الحرب، دون أدنى شك، في تحويل مؤسسة «سوليدير» إلى رمز لإعادة الإعمار. لكنها استطاعت، بقوة وضع اجتماعي واقتصادي وإداري يعطي الحصة الأفضل للزبائنية والفساد المعمّم (Corm, ٢٠٠٥; Neal et Tansey, ٢٠١٠; Salhab, ٢٠٠٣; Chaker, ٢٠١٢) أن تتصدى لكلّ إرادةٍ مقاومة لدى منتقديها القلائل بفضل حججٍ لا يمكن دحضها. بهذا، أصبحت المؤسسة رمزًا للتخطيط الحضَري الحديث، وتكفّلت بإعادة إعمار وسط بيروت. لكل هذه الأسباب، احتلّ مشروع الشركة العقارية هذا كلّ الحيّز السياسي عام ١٩٩١. فكان ينبغي إزالة أي مظهر لبازار أو قصبة من «القلب التاريخي القديم للعاصمة، لصالح حداثة مدنية، فاحشة وعتيقة في الوقت نفسه، شكلت لدى الفريق الجديد في السلطة رمزًا لإعادة إحياء لبنان يفتخر بها» (Corm، ص. ٢٤٠).

أعمال بناء على أنقاض
مواقع أثرية في بيروت خلال
التسعينيات، دومينيك بيرينغ



استراتيجية الصدمة

إن لحظة إعادة الإعمار، التي يُفترض بها أن تعطي أملاً جديدًا للبنانيين بإقامة دولة القانون، سريعًا ما ستصبح ضحية متطلّبات وأطماع الدول المجاورة، وخصوصًا دول مجلس التعاون الخليجي، التي لم يكن يمثّل مصالحها في لبنان سوى رفيق الحريري، الذي يحمل هو نفسه الجنسية السعودية.

وإذا بإعادة بناء بلد مخرّب تصير ضربة حظ لبعض المتنفّذين المحلّيين والخارجيين تحمل لهم المكاسب المادية الوفيرة. عندها أمكن تطبيق ما تسمّيه ناومي كلاين «رأسمالية الكارثة» (Klein، ٢٠٠٨)، أو «امتداح الصفحة البيضاء»: وهي عملية تتولاها مصالح خاصة تشن غارات منهجية على المجال العام غداة الكوارث وتستغل الأخيرةَ كفرصة لتكديس الأرباح. وحفز الوضع شهيةَ البعض، اعتمادًا على سياق اقتصادي وسياسي لبلد يضمّد جراحه: هيكلية دولة ضعيفة ومستنزَفة، بعد ١٥ سنة من الحرب، ذات طبيعة تجتذب المستثمرين والمقاولين من القطاع الخاص. لم يكن بالإمكان تطبيق النموذج الذي تُفصّل فيه الكاتبةُ فعليًا إلا في سياق اقتصادي مخرّب، متحرّر من القيود التي تمارسها دولة القانون. هي عقيدة مستوحاة من نظريات ميلتون فريدمان الذي كان يفكّر باعتماد علاج الصدمة لـ«إعادة هيكلة المجتمعات وإعادة تطبيق رأسمالية صافية، مجرّدة من كل التدخلات- القرارات الحكومية، معوقات على التجارة وعلى المجموعات ذات المصالح الخاصة» (Klein، ٢٠٠٨، ص. ٨٠). وتسمح بالانتقال إلى مثل هذه الحالة أزمة اقتصادية أو كارثة بيئية أو حرب عنيفة، بما أن الأوضاع سوف تجمع ظروف دولة معطّلة ومجتمعٍ واقع تحت الصدمة.

بالاستفادة من ارتدادات حرب أهلية طويلة ومُنهِكة، يمكن عندئذٍ أن تطبَّق العناصر التي تتكون منها «رأسمالية الكارثة»، كما عدّدتها كلاين: ثرواتٌ جماعية مسلّمة للقطاع الخاص؛ خصخصة الخدمات العامة؛ تفكيك مؤسسات الدولة؛ تحرير الأسواق؛ ضرائب مخفّضة للحد الأدنى؛ تخفيضات استثنائية في الإنفاق العام؛ إخلاءات سكانيّة لمناطق بأكملها وتركها للمؤسسات الخاصة (كما هو حال شركة «سوليدير» في وسط المدينة) وتدشين عصر جديد من الإثراء السريع.

في نهاية الحرب، لم تكن هناك أي رؤية أو تخطيط اقتصادي، ولكن بالأحرى مقاربة تجارية ومالية لمشروع إعادة الإعمار (Corm، ٢٠٠٥). وأصبح التعتيمُ في استدراج العروض، وصراعُ المصالح والفسادُ المنتشر العلامةَ التجارية لعصر الحريري (Neal et Tansey، ٢٠١٠). إنها رأسمالية كارثة محلية.

بيروت مقابل دبيّ

بعد سنوات طويلة من الأزمات والصدمات المؤلمة، باشرت البلاد جهود إعادة الإعمار، وكان العامل الأساسي تشجيع الاتحاد المقدّس المتكوّن حول شخص رفيق الحريري. وبرغم أن رئيس الوزراء لم يحُز بالضرورة على إجماع الشعب والطبقة السياسية، إلا أنه استأثر بمسؤولية إعادة الإعمار التي كان وضْع اليد على وسط المدينة وجهَها الحضري والمعماري. كان رئيس الوزراء الأسبق رجل سلطة وبأس، يتمتع بالهيبة (المالية والسياسية) الضرورية ليجمع أغلبية القوى السياسية حول مشروعه؛ ولكن ليس من دون مفاوضات عسيرة وتنازلات بالمقابل. وتحت رعاية الجار السوري القوي، والذي كان يدير الشؤون السياسية اللبنانية فترة ما بعد الطائف، تمتّع رجل الأعمال اللبناني- السعودي بكامل الصلاحيات لتنفيذ مشاريعه السياسية والمالية. للهرب من ماضي بيروت، رسموا لها ولسكانها مستقبلاً ترفيهيًّا، عبر مؤسسات مثل «سوليدير»، أو مبادرات أخرى خاصة تهدف إلى بناء فنادق، و«مولات» أو مجمعات سكنية فخمة على حساب المواقع الأثرية.

غير بعيد من حيث نحن، كانت دبيّ، المدينة- الدولة، تتحول تدريجيًا إلى القطب الاقتصادي للشرق الأوسط. وتحت سلطة الملياردير «رئيس مجلس الإدارة» محمد بن راشد آل مكتوم، تغيّر مظهر دبيّ جذريًّا لتصبح «الأيقونة العالمية الجديدة للهندسات الحضرية الحديثة» (Davis، ٢٠٠٧، ص. ١٠). نالت دبيّ شهرتها إعلاميًّا عبر «ضخامة» منشآتها وغرابتها. استوردت المدينة- الدولة هندساتٍ معمارية «متطرّفة» ومُثُل نيوليبرالية ذات أنماط حضرية خارج السياق، مثل «المولات» التجارية أو «المجمّعات السكنية المسوّرة» المتّجهةً نحو «هندسة حضرية مجسّمة» انطلاقًا من الصفر (Davis، ٢٠٠٧، ص. ١٠). إن مفهوم الذاكرة المعمارية معدوم في الآلة الدبيانية التي تبتلع الهندسات المعمارية والطُرُز، (Venturi et al.، ٢٠٠٧، ص. ٨) وتحوّلها إلى مسوخ كاريكاتورية.

وبينما كانت دبي تتكوّن انطلاقًا من الصفر، ها نحن نحتاج في العاصمة اللبنانية إلى التدمير من أجل البناء. وبعكس «دبيّ ... [التي] تكمن فرادتها في أنها عاصمة نبتت كالفطر... انطلاقًا من لا شيء» (Cusset، ٢٠٠٧، ص. ٥٥)، فإن بيروت تملك تاريخًا فعليًّا. وعلى عكس المدينة المشرقية، «كل ما تعرضه دبي هو من النوافل... لا ينطلق من أي تاريخ، ولا من أي قاعدة اجتماعية، ولا من أي مرحلة انتقاليةٍ (Cusset، ٢٠٠٧، ص. ٥٧). لقد مسحت «سوليدير» من الذاكرة الجمعية اللبنانية المتاهات من الأزقة والأنماط

الحضرية للأسواق التقليدية متجاهلةً القيمة الثمينة للنسيج العمراني البيروتي وندرته. هذه الأسواق التي اختفت وأصبحت ذكرى مبهمة، لن يعود بإمكان أحد أن يتذكرها عمّا قريب وستغرق في النسيان إلى الأبد. وهكذا، لن يتجلّى الظهور التلقائي للمدينة الترفيهية فقط وسط الصحراء كما في دبيّ، إنها تتشكّل أيضًا وسط المراكز التاريخية للنسيج الحضري المعقّد لمدن حوض البحر الأبيض المتوسط. إنّ تنوّع هذه التوليفات المدنية هو ثمرة تراكمات يعود أحيانًا لآلاف السنين كما هي الحال في بيروت.

وتؤكّد «سوليدير» أنها تحمي الذاكرة الجمعية بإبقاء بعض الآثار، متجاهلةً مع ذلك سياق تشكّلها. امتصّت الشركة الخاصة الأبنيةَ المختارة لتستحوذ عليها ضمن بنيتها الحضرية الترفيهية على أنها مشهد من الصور. أعادت رؤيتُها الحضرية بناءَ صورة للمدينة عبر تاريخ وطني مُكيّف بشكل مناسب. وللأسف، إن المقاربة المفهومية المدعوّة «ضمن السياق»، التي تدعمها «سوليدير»، تميل للعودة حرفيًّا إلى علامات مثالية لموروث كولونيالي لبناني يرجع إلى الامبراطورية العثمانية أو فرنسا.

بناءً عليه، لا يمكننا إلا استغراب هذه المفارقة التي تفرضها رؤية تجارية نخبوية وغير شخصية لإعادة إعمار بيروت بعد الحرب، على حساب تخطيط متّفق عليه مع مجمل الشركاء الاجتماعيين والمجتمع المدني. وعلى العكس تمامًا من ذلك، فإن تلك المواقع والأنسجة العمرانية، التي كان يمكن أن تكون تجسيدًا لهوية مشتركة لمجتمع مزّقه تعدد الطوائف، هي اليوم ضحية استهتار شركات البناء والمقاولين العقاريين المنهجي بالإرث العمراني. سعيًا وراء مراكمة الأرباح، لن يتردد البعض في إزالة مجموعة من البيوت القديمة، أو حتى نقل معالم أثرية أو طمرها، لتحلّ محلها مشاريع مجمعات فندقية، أو تجارية أو سكنية. علمًا أن المدينة تحوي على ثروة أثرية غنية ومتنوعة.

إن الحالة العمرانية والاجتماعية للمدينة تشبه اليوم، وعلى نحو متزايد، عَدَمًا أخلاقيًّا وزمانيًّا ومكانيًّا تنطلق منه عبقرية المقاولات وحمّى الاستهلاك، وسط لا مبالاة كاملة بالشأن العام. يستعمل فرانسوا كوسيه هذه المصطلحات (٢٠٠٧، ص. ٥٥) في وصف دبيّ. ونلاحظ للأسف أنها تنطبق بسهولة في الوقت الحالي على وضع بيروت. إن كانت «الدَبْينة» (نموذج دبيّ) انقطاعًا حضريًّا أو جماليًّا، فهذا ينطبق على السكان أيضًا. هدْم بيروت، مثله مثل «اغتيال نيويورك» الذي وصفه روبرت فيتش Robert Fitch (١٩٩٦)، أو اغتيال لوس أنجلوس الذي ذكرَه مايك ديفيس Mike Davies (٢٠٠٣)، يستظهِر تمامًا المرض القاتل الذي يجتاح المدينة الكبيرة ويذرّر المكان إلى معازل جديدة (Ben-said، ٢٠٠١، ص. ١٢٠). فهل ينبغي لنا أن نستعير الكلمات الاستشرافية لغي دوبور Guy Debord (١٩٩٩، ص. ١٧٨) «لنغادرها قريبًا، هذه المدينة التي كانت بالنسبة لنا وافرة الحرّية ولكنها ستسقط بكاملها في أيدي أعدائنا»؟

مراجع

- D. Bensaid (2011), *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, Nouvelles Editions Lignes, Paris.
- R. Chaker (2012), *Le déploiement des TIC au Liban: vers une gouvernance électronique?*, in Les Cahiers de l'Orient, n° 106, Paris.
- F. Cusset (2007), *Questions pour un retour de Dubaï, in Mike Davis, Le stade Dubaï du capitalisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris.
- G. Corm (2005), *Le Liban contemporain, Histoire et société*, La Découverte, Paris.
- M. Davis (2007), *Le stade Dubaï du capitalisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris.
- G .Debord (1999), *In girum iumus nocte et consumimur igni*, Gallimard, Paris.
- N. Klein (2008), *La stratégie du choc*, Babel Actes Sud, Paris.
- M. Neal et R. Tansey (2010), *The dynamics of effective corrupt leadership: Lessons from Rafik Hariri's political career in Lebanon*, in Leader Quarterly, numéro 21, pp. 33–49.
- L. Matar (2007), *Les racines du capitalisme libanais*, in Travaux et Jours, numéro 79, automne, Université Saint-Joseph, Beyrouth, p. 121-137.
- S. Salhab (2003), *Les composantes rationnelles d'une réforme administrative*, in Liban, État et société : la reconstruction difficile, Confluences Méditerranée n°47, L'Harmattan, Paris.
- R. Venturi, D. Scott Brown, S. Izenou (1972), *Learning from Las Vegas* (Revisited Edition), MIT Press, Cambridge.

استهلاك دمشق
الثقافة العامة وبناء الهوية الاجتماعية

كريستا سالاماندرا

أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك CUNY، مؤلفة أول كتاب عن ثقافة الاستهلاك في سورية: «دمشق القديمة والحديثة. الأصالة والتمايز في سورية المدينية»، ٢٠٠٤

ترجمة أسامة إسبر

إذا دخلْتَ مدينة دمشق القديمة من بوابتها الشرقية، وسرتَ بضعة ياردات في الشارع المستقيم، ثم انعطفتَ في أول زقاق ضيّق على اليمين، ستشاهد في تلك المنطقة السكنية الهادئة لافتةً بارزة بين منازل عربية تطلّ على الداخل، تحمل اسم «البيانو بار». ادخلْ من الباب الخشبي المنحوت، وسِرْ على طول البهو المبلّط، تحت قفص طائر مغرّد، عابرًا خزانةَ عرض معلقة بقلائد فضية سميكة، واصعدْ منصةً حجريةً إلى غرفة الطعام المرتفعة. هناك يجلس السوريون الموسرون حول طاولات متجاورة يحتسون العرق وويسكي الـ«بلاك ليبل» ويأكلون الدجاج المشوي أو السباغيتي. زُيّن كلّ جدار من الجدران حولهم بأسلوب مختلف: على أحدها عُلّقت مجموعة من الصحون الخزفية الهولندية مثبتة بالجص، وعلى آخر ثُبّتت رفوف من الرخام الملون وُضعت فوقها سلسلة من الصناديق الزجاجية المخططة بالموزاييك والتي تحتوي على آلات نفخية. وعلى جدار آخر تظهر نوافذ بقضبان حديدية على شكل أزهار مكسوّة بقماش مخطط منتج محليًّا، فيما ترقص على جدار آخر نوتات موسيقية مشغولة من الحديد. وفي مقدمة الغرفة الطويلة المقسّمة، مرآةٌ ضخمة مؤطرة بالصدف وفوقها لوحة رقمية تطفو عليها بشكل متكرر لائحة طعام «البيانو بار» وساعات العمل. يغنّي المالك أغنية «طريقي» وأغانٍ أخرى مفضّلة لفرانك سيناترا على شريط نَسخ احتياطي في آلة الكاريوكي. وحين ينتهي، تصدر عن شاشات فيديو مزروعة في الزوايا أغان مؤدّاة جماعيًّا لألتون جون. وفي بعض الليالي يعزف عازف بيانو وعازف كلارينيت أغاني روسية بينما يقرع الزبائن صنجات خشبية.

تلعب أشكال الثقافة العامة كـ«البيانو بار» دورًا في بناء الهويات الاجتماعية في دمشق. فمن ناحية، لا يقع «البيانو البار» في المدينة القديمة بل هو من دمشق القديمة، مهما كان الأمر مستبعدًا. ويتضمن موقعُ الأشكال الثقافية العابرة للحدود الوطنية كالمطاعم وبرامج التلفزيون فكرةً متخيلةً عن المدينة وماضيها. وتتوفر بعض الأشكال الثقافية، كالمطاعم والبرامج التلفزيونية، للجميع بسهولة، فيما أشكال أخرى كـ«البيانو بار» لا تُتاح إلا لمجموعة محددة من الناس. وصار الاستهلاك الانتقائي لهذا الماضي المُسلّع نمطًا رئيسًا من التمييز الطبقي والاجتماعي.

تكتسب الروابط بين أهل دمشق ودمشق القديمة وتمثيلاتها أهمية متزايدة في سياق تغير اجتماعي وديموغرافي سريع وعميق. وعلى غرار كثير من المدن الشرق أوسطية، اتّسمت دمشق بازدياد منتظم وكبير في عدد السكان خلال القرن العشرين. وبعد الاستقلال، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، ارتفع عدد سكان المدينة أربعة أضعاف، وبلغ مليونًا و٣٤٧ ألفًا في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وتقول التقديرات غير الرسمية إن الرقم الآن هو بين ٣ ملايين و٤ ملايين. وبُنيت الضواحي السكنية بسرعة وبتكلفة منخفضة، أو حلّت محلّ الأبنية الموسّعة والأقدم ذات الطبقتين مجمعاتٌ سكنية شاهقة لإسكان أعداد كبيرة من المهاجرين من الريف، وهُدمت بعض أجزاء المدينة القديمة، وتلك المتبقية مهددة. ويجد الدمشقيون الآن مدينتهم قد تغيرت وتغلّب عليهم عدديًّا أشخاص يختلفون عنهم في الطبقة الاجتماعية والخلفية المناطقية والطائفة الدينية.

استهلاك المدينة القديمة

تشير «دمشق القديمة»، في الاستخدام السوري، إلى عدد من الظواهر المتداخلة على نحو وثيق. وتحيل بصورة ملموسة أكثر إلى المكان المادي للمدينة القديمة نفسها، في الماضي والحاضر. لقد هُدمت أجزاء من دمشق القديمة لشق الطرق للمجمّعات الشاهقة والجادّات الحديثة، لكن دمشق القديمة تشير أيضًا إلى نمط حياة مرتبط بالمدينة كما كانت (أو من المفترض

أنها كانت) قبل حدوث التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الرئيسة التي بدأت في أوائل الستينيات. أخيرًا، إن دمشق القديمة فكرة متخيلة عن الماضي، مسلّعة في شكل مطاعم ومقاهٍ وكتب وبرامج تلفزيونية وإعلانات ومناسبات اجتماعية وفن ومَعارض صور فوتوغرافية وبوتيكات.

تظهر دمشق القديمة الآن في المعارض الفنية والفوتوغرافية والمحاضرات والمهرجانات الفولكلورية التي ترعاها الدولة والمصممة للسوريين أكثر مما هي مصممة للسياح الأجانب. ويبدو كأن هناك رابطًا بين صناعة السياحة وانبعاث الاهتمام بدمشق القديمة. ففي الثمانينيات، انتقل الاهتمام الرئيس لوزارة السياحة من الآثار القديمة إلى الماضي الأحدث. جعل أيمن الدقر، الذي عُيّن وزيرًا للسياحة من ١٩٨١ إلى ١٩٨٨، من أولوياته الحفاظ على المدينة القديمة وإعادة بنائها. وشجّع الدقر، الذي يتحدّر من عائلة دمشقية قديمة والمتباهي بنسَبه، المناسبات التي تحتفي بالمدينة. فضلاً عن ذلك، قيل إن غالبية موظفي وزارة السياحة يتحدرون من أصل دمشقي. وتتحدّر نجاح العطار، التي شغلت منصب وزيرة الثقافة منذ أواخر السبعينيات، من عائلة دمشقية عريقة أيضًا. رَبطت السياحة بين المحلّي والعالمي بطرق لا توسّط فيها، وقُدمت دمشقُ كمدينة قديمة ومسلّعة خالية من العمق. لكن التعبيرات الأقوى للمدافعين عن دمشق القديمة يُعثر عليها في مكان آخر، في الأشكال الوسيطة للثقافة التعبيرية، كالكتب.

كانت الوسيلة الرئيسة لتعزيز الإحساس بالهوية الدمشقية سلسلة مذكرات كتبها دمشقيون معظمهم من عائلات معتبرة، وتناولت المذكرات الحياة الاجتماعية في دمشق القديمة لشبابهم. نُشرت المذكرات الأولى لسهام ترجمان، **يا مال الشام**، عام ١٩٦٩. ونُشرت مذكرات أخرى تعود إلى منتصف الثمانينيات وما بعدها. وتمثّل هذه الأعمال التي جَمعت بين السيرة الذاتية والتاريخ الاجتماعي نمطًا غير موجود في الأدب العربي الكلاسيكي. وعلى عكس السير الذاتية (التراجم)، لا تروي هذه الكتب تفاصيل وأحداث حياةٍ عبرت (عادةً حياة باحث ديني) والصلات التي تشكل تراثًا متناقَلاً تم تعلّمه (Eickelman, 1991). إنها تبني، عوضًا عن ذلك، قصصًا مبعثرة وخيالية ومشحونة بالتوتر العاطفي عن الماضي بصورة أشمل. وتستحضر كتب المذكرات الشخصية تجربة مشتركة، سواءٌ بمعرفة أو بخلاف ذلك. كما أن معظم مؤلفي المذكرات مهنيون بارزون (أطباء ومحامون وصحافيون) يعرف بعضهم بعضًا جيدًا، ويشكلون دائرة أدبية من الهواة. على سبيل المثال، تضمنت مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب نجاة قصاب حسن، «**حديث دمشقي**»، شكرًا وتقديرًا ورسائل ثناء من كثير من كتّاب مذكرات آخرين. وتحتوي ذكريات دمشق القديمة على وصفٍ حيّ متحرر من الزمان ظاهريًّا للمنزل المبني على الطراز الدمشقي، ولطرق إعداد وتناول الطعام التقليدي وعادات وتقاليد مرتبطة بالعطلات وحفلات الزفاف والولادات والجنازات. وتندب جميع هذه المذكرات انتهاءَ ما رأته كطريقة حياة صحية ومتكاملة. وفي كتاب «**يا مال الشام**» تتحدث ترجمان بمحبة عن الأصوات والروائح والمذاقات من شبابها الذي أمضته في أحياء مختلفة من المدينة القديمة، وتصفُ الزفافات والجنازات والرحلات إلى الحمّام العام والأغاني والحكايات والأمثال بعاطفة وقّادة مشحونة بالحنين:

> «حين أعود إلى الأحياء القديمة التي يقع فيها بيتنا العريق، أو إلى أسواق تفوح منها رائحة الزمن القديم، أكتشف أن ارتباطي بالأشياء القديمة أقوى من ارتباطي بالحديثة منها، وأن الحقيقة النقية الوحيدة في روحي هي حقيقة الطفولة، كما لو أن الطفولة كائن يعي ما يجري حوله، يتمسك بما هو أكثر أصالة كي يحافظ عليه من عوادي الزمان. إن هذا التوقير للماضي يطمئنني إلى أن طفولتي العارفة المتنبهة والنقية سترفض أي شيء مزيّف يمكن أن يقدمه الغد».

ما يميز هذه المنشورات الأخيرة من كتابات أدبية سابقة عن الفخر وحب دمشق، وخاصةً كتاب «**يوميات شامية**» لابن كنان من القرن الثامن عشر وكتاب محمد كرد علي «**دمشق مدينة السحر والشعر**» الصادر عام ١٩٤٤، هو تمامًا هذا الشعور بالفقدان. إن المثال المؤثّر على نحو خاص هو كتاب ناديا خوست «**الهجرة من الجنة**»، وهو مرثاة لحيّ المدينة القديمة الذي مُزّق إلى نصفين بعد شقّ شارع الثورة:

> «إن أكثر ما أشعر به اليوم هو الأسى لأن ابنتي لا تعرف ما هو الاستيقاظ في منزل عربي، فاتحةً عينيها على زخارفه. ما يحزنني هو أنها تجهل متعة النظر من وراء زخارف حاجز الشرفة والياسمين إلى الفناء، ولا تعرف تبدلات الضوء على شجرة الكبّاد. هناك أجيال من عشاق الحضارة لن يعرفوا ما الذي سقط تحت الأنقاض في دمشق» (١٩٨٩، ١٠).

في كتابه «**دمشق الأسرار**»، يندب الصحافي الدمشقي وعضو مجلس الشعب السابق نصر الدين البحرة فقدان ثقافته الأصلية، بينما ترتفع الأبنية الإسمنتية العالية للمدينة الجديدة كي تغمر القديمة:



«دمشقك تصبح اثنتين: الأولى، الأصيلة، تتقلص وتتدهور. الثانية، جاءت إلى الوجود كطفل صغير، بدأت تنتشر كالسرطان، انتشارًا أعمى، منحطًّا ومن دون هوية» (١٩٩٢، ١٤).

إن المذكرات كتعبير عن الذاكرة الوطنية هي من بين الأشكال الثقافية الأكثر توافرًا للعالم خارج سورية. ومن المثير أنها تقع في دائرة الاهتمام العالمي المتزايد بعوالم أخرى، عوالم ماضية، أشارت إليها خوست. وبدأت الكتب التي تتناول الحياة في دمشق القديمة بجذب المترجمين، ففي ١٩٩٤ نشرت مطبعة جامعة تكساس ترجمة إنكليزية لكتاب ترجمان «**يا مال الشام**» صدرت بعنوان *Daughter of Damascus* (**ابنة دمشق**). ويبيع مؤلفون مثل ترجمان جيدًا في سوق عالمي مزدهر لنساء العالم الثالث، لكن سهام ترجمان داخل سورية شخصية مثيرة للجدل، فهناك أقسام كبيرة من المجتمع السوري ترفض ما تعتبره نزعةً نخبويةً وإقصائيةً في التجربة التي ترويها. وإذا أخرجنا كتاب «**يا مال الشام**» من السياق يفقد قوّته السياسية. أما كتاب «**ابنة دمشق**» فهو بعيد جدًّا عن الصراعات الثقافية المعقدة التي تم تصوّر كتاب «**يا مال الشام**» داخلها، والتي تجعله كاشفًا على نحو غني لبيئته. ويسوّق الإعلام الغربي كتابات نخبوية كهذه عن الثقافة المحلية على أنها تتّسم بأصالة لا تشوبها شائبة.

في كتابه «دمشق الأسرار»، يندب نصر الدين البحرة فقدان ثقافته الأصلية، بينما ترتفع الأبنية الإسمنتية للمدينة الجديدة كي تغمر القديمة

يجد سكان دمشق القديمة، مثل ترجمان وخوست والبحرة، أنفسهم أقليةً في «مدينتهم». وكما يقول المؤرخ الأميركي ديفد لوينثال: إن الأقليات غالبًا ما «توظف التراث لا كي تنسحب من الدولة الوطنية بل كي تحقق مكاسب داخلها» (David Lowenthal, 1996, 8). ويقدّم هؤلاء المؤلفون دمشقَ والهوية الدمشقية كرمز للثقافة الوطنية السورية. وكان هذا أسهل، بما أن المصطلح الأكثر عاطفية- «شام»- رمزَ لكلّ من المدينة والإقليم السوري العثماني، بالطريقة التي أشارت فيها مصر إلى كل من القاهرة ومصر. وكما يقول ريتشارد هاندلر (Richard, Handler, 1985, 207-8): ينطوي بناء الهوية الوطنية على تطويع موضوعات ثقافية منفصلة توظف كي ترمز للثقافة الوطنية. وفي هذه الحالة، إن دمشق نفسها والذكريات عنها أصبحت مواضيع للأمة السورية. تكتب ترجمان: «دمشق هي الشعب السوري وشعبي» (١٩٩٤، ٦). وعلى نحو مشابه تؤكد خوست أن الطراز المعماري الفريد للمدينة «ليس من أجل جذب السياح فحسب، وليس فقط الأرض التي تجمع أجيالاً من الحضارات، وليس المنزل الذي يريد كل المنازل المتبقية إلى جانبه... بل بالأحرى إنه ذاكرة وطنية» (١٩٨٩، ١١). ولأن المدينة القديمة تمثل أجيالاً من الحضارة، كما تقول خوست، فإن الحفاظ عليها «مهمة وطنية وثقافية رئيسة». وهي تخاطب القارئ السوري بضمير المخاطب رابطةً اهتمامها بدمشق القديمة بضياع أصالات أخرى:

«تقودك الحداثة التي حولك إلى الاعتقاد أن الماضي عارٍ وأن المدينة القديمة التاريخية تشكل إهانة لك إلى أن يتبين لك الخيط الأبيض من الأسود في الحياة، فيما الجفاف والإسمنت ينتشر حولك. هناك آخرون في العالم تركوا جنانهم للوهم والبرد، وهم أيضًا يجمعون شظايا الذاكرة والقطع المحطمة لحدائقهم المهجورة في الماضي. لقد فهموا قبلكَ قيمة ما دُمّر وما تركوه خلفهم» (١٩٨٩، ٢٦).

السياق: مدينة وأرياف

ترتبط ظاهرة دمشق القديمة بالتحولات التي طرأت على المجتمع السوري خلال الأعوام الثلاثين الماضية. فقد هيمن عدد من العائلات النخبوية «المرموقة»، التي امتلكت روابط طويلة مع المدينة، على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في دمشق إلى أن جاء «حزب البعث الاشتراكي» (Hourani,1946, 1968; Khouri 1983, 1987; Hinnebusch, 1991). وجاءت الضربة الأولى لهذا الاحتكار من محاولة الوحدة مع مصر (١٩٥٨-١٩٦١). وبعد تعزيز حكومة «حزب البعث» عام ١٩٦٣، انتقلت السلطة السياسية إلى نخبة عسكرية غير دمشقية وغير مدينية إلى حد كبير، وصارت أكثر قوة بعد النجاحات التي تحققت لحرب ١٩٧٣. وهيمن على هذه النخبة العسكرية أعضاءُ الطائفة الدينية العلوية، أكبر أقلية دينية في سورية، والتي يعتبرها السنّة الدمشقيون المتشددون مهرطقة [كذا في الأصل]. وقوّضت عمليات التأميم في أواسط الستينيات هيمنةَ الوجهاء أكثر. فضلاً عن ذلك، إن غير الدمشقيين (كان معظمهم فلاحين)، الذين بنوا ثروات في الخليج أثناء الازدهار النفطي في السبعينيات، لم يعودوا إلى قراهم بل إلى دمشق، حيث شكلوا طبقة من محدثي النعمة والذين تجاوزت ثرواتهم ثروات العائلات المرموقة القديمة. وأُجبر الدمشقيون على الاشتراك في الأعمال مع الأغنياء الجدد والأقوياء الذين



البيانو بار في دمشق،
كريستا سالاماندرا

اعتبروهم أدنى منهم اجتماعيًا، وقدموا لهم فروض الطاعة أحيانًا. بيد أنه في الحقيقة من غير الواضح أي مجموعة تهيمن بالفعل على أي مجال في الحياة. وينظر إليهم دمشقيون من الداعمين لدمشق القديمة على أنهم البرابرة القادمون من الريف والذين دمروا الأشكال الدمشقية الأقدم من التجارة عبر تطبيق السياسات الاشتراكية، لكنهم جمعوا لأنفسهم ثروات من خلال ترخيص التجارة القانونية والسيطرة على التهريب. وقالوا إن المناصب الحكومية الأعلى حكر على العلويين. وأضافوا أن نظام الأسد، الذي عمره ٢٨ سنة، نجح في محو الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية السنّية. وقال مدير التلفزيون الدمشقي في نهاية حفل صوفيّ أقيم في بيت داخل المدينة القديمة في ليلة القدر: «درجت العادة أن يقام الكثير من الحفلات كهذه لكن الحكومة أوقفتها. إنهم يحاولون تدمير كلّ ما هو سنّي». حين سألتهُ لماذا أصبح الناس مهتمين بدمشق القديمة مؤخرًا بهذه الطريقة، أجاب:

أُجبر الدمشقيون على الاشتراك في الأعمال مع الأغنياء الجدد والأقوياء الذين اعتبروهم أدنى منهم اجتماعيًّا، وقدموا لهم فروض الطاعة أحيانًا

«ليس كل الناس، الدمشقيون الحقيقيون فقط. لماذا؟ لأنهم يشعرون بأنهم أقلية. إن دمشق بلدة غزاها أبناء الأرياف. جاء الناس إلى هنا لأن الحياة الاجتماعية في الريف كريهة. يهرعون إلى دمشق كي يعيشوا حياة أفضل. يعتقدون أنها أكثر تحضرًا مما في أراضيهم... إذا ذهبتِ إلى بيروت تجدين نيو جيرسي. دمشق تشبه المكان الأول في الشرق أمام الحضارة الغربية. أنتِ في بلدة تدير ظهرها لجميع مظاهر الحضارة الغربية. ثم فجأة تحصل الأحداث التي تقضي على كل شيء».

تابع كلامه واصفًا ما اعتبره مؤامرة حاكها «حزب البعث» كي يقضي على الأقسام الإسلامية من المدينة القديمة، وقال إن الأحياء التي استُثنيت هي مسيحية ويهودية بصورة رئيسة.

لكن بالنسبة لغير الدمشقيين، إن «الأمراء هم تجار دمشق» الذين ما زالوا يسيطرون على القطاع التجاري، كما عبّر أستاذ جامعي علويّ عن الأمر. وبحسب كاتب علويّ من اللاذقية، فإن أعضاء طائفته ليسوا مفضّلين آليًا للحكومة ومناصب أخرى:

«إن أهم الوظائف هي للدمشقيين والمسيحيين. إن وظائف الرواتب العالية في الفنادق الدولية تذهب إلى المسيحيين. كما أن معظم الدبلوماسيين دمشقيون ومسيحيون، ويتم إرسال المسيحيين إلى الغرب والدمشقيين إلى البلدان العربية. أما المنَح الدراسية في الغرب فتذهب للمسيحيين. إن رئيس المكتب المسؤول عن إرسال الطلاب إلى الخارج مسيحي. يقولون إن النظام علوي ولكنني لا أظن هذا. أو يمكنك القول إن هناك فئة من العلويين تستفيد، لكن ليس الباقون. هناك قرى علوية لا تزال من دون كهرباء. إذا سألتِ دمشقيًا فسيجيب بطريقة تعكس مسبقاته. سيقول إنهم (أي العلويين) جاؤوا وهيمنوا على كل شيء، وهلمّ جرّا. لكن الذين جاؤوا من مناطق أخرى يعيشون في الضواحي، في عشوائيات ومساكن دون المستوى، بينما الذين في المركز هم دمشقيون ومسيحيون».

كانت الجامعة محمية دمشقية أيضًا، وذكر الأستاذ الجامعي العلوي زميلاً دمشقيًا شكا من أن الغرباء دمّروا الجامعة. «هل تقصدني أنا؟» سأله الأستاذ. «كلا، ليس أنت، بل جميع الآخرين»، أجاب الزميل. وسألتْني زوجةُ الأستاذ الجامعي: «ما الذي يقوله الدمشقيون حين تتحدثين معهم؟ هل يكرهوننا؟» أجبتُ أن هناك بعض الاستياء. وروى الكاتب العلوي قصة مشابهة:

«سألتُ أحد الدمشقيين: لماذا أنتم مهتمّون بترميم مدينة قديمة بدلاً من بناء مدينة المستقبل؟ شعرتُ أن هناك شيئًا أيديولوجيًا في جوابه. قال إنه قبل المشاريع الكثيرة التي غيّرت الشخصية المعمارية لدمشق عاش الناس حياة أكثر هدوءًا وطمأنينة. يظنون أن ما حدث للناس في دمشق هو أنهم جُرّدوا من إنسانيتهم، وفقدوا الانفتاح والتواصل والثقة. لكن الدمشقيين منغلقون جدًّا ولا يزورون غير الدمشقيين ولا يدعون غير الدمشقيين إلى منازلهم. ليس بوسعك أن تصادق النساء، ومع الرجال تستطيع أن تبني صداقات فقط هي ليست صداقات في الوقت نفسه. هناك نزعة طائفية تدفع أولئك الذين يُظهرون اهتمامًا بدمشق القديمة. يعزلون أنفسهم كمجموعة خاصة من العائلات البرجوازية الدمشقية، ويعتبرون الناس الذين يأتون إلى دمشق غزاة أفسدوا جمال المدينة القديمة وغيّروها».

لكن من هو الدمشقي؟ وبصورة أكثر تحديدًا، من هي العائلات النخبوية القديمة؟ من غير الواضح كم يجب أن تكون الجذور العائلية متأصّلة في المدينة وكم يجب أن تكون عائلة بارزة كي تُعتبر مرموقة. إن مفهوم «ابن أو بنت عائلة» مرموقة من الصعب توضيحه. الأكيد أن سلسلة من الأسماء المعروفة جيدًا هي دومًا متضمَّنة في هذه الفئة، لكنها أحيانًا مطبّقة بشكل فضفاض أكثر. والأكثر إشكالية هو سؤال أين عائلات النخبة القديمة الآن، وما علاقتها بما أدعوه حركة دمشق القديمة؟ لقد تزوج كثير من أعضاء النخبة القديمة من الطبقات الثرية الجديدة وغادر كثر آخرون سورية منذ عقود مع وصول حكم «حزب البعث». ويشير مايكل هيرزفيلد (Herzfeld, 1991, 166) إلى موقف مشابه حصل في اليونان في مدينة ريزيمنوس Rethemnos التي هاجرت منها جميع العائلات التي شكلت نخبتها التجارية عند منعطف القرن. أما الذين بقوا فكانوا يندبون ضياع «القيم الأرستقراطية» على الرغم من أنهم أنفسهم نادرًا ما كان بوسعهم ادّعاء المكانة الأرستقراطية.

على الرغم من أن مسألة من هو قادر على الادعاء، بصورة شرعية، أن له مكانة دمشقية قديمة، تبدو واضحة، فهي في النهاية غير مساعدة. إن ما هو مهم سوسيولوجيًا، ليس صلاحية ادّعاء المكانة، بل كيف يُستخدم هذا الزعم في منافسات الهوية المدنية. لقد صارت الروابط مع نخبة دمشقية قديمة، حقيقية أو زائفة، رأس مال ثقافيًا، بالمعنى الذي قصده بيير بورديو (Bourdieu, 1984)، في سياقٍ من التحول الاجتماعي السريع والتأكيد المتزايد على المظهر العام والاستعراض. وتشكل المدينة القديمة نفسُها الآن مصدرَ أصالة غنية للدمشقيين في الوطن وفي الخارج، هي التي كانت منذ عشرين عامًا منطقةً أدنى مرتبطة بتخلف الماضي. وفي سياق عالمي يثمّن بصورة متزايدة الثقافات المحلية، صارت دمشق القديمة، مرة أخرى، علامة على المكانة. يتباهى الدمشقيون بعظمة المدينة القديمة أمام الأجانب وأمام سوريين آخرين على حد سواء. مثلاً، تقوم رنا قباني، الكاتبة الدمشقية والشخصية الإعلامية التي تعيش الآن في لندن، بترويج ثروة دمشق القديمة من منتجات الجمال الطبيعي التقليدية لقرّاء مجلة «فوغ» البريطانية (١٩٩٨- العدد ١٣٤ - ص ٣٥).

إن الكثير من داعمي دمشق القديمة ليسوا بين أغنى المواطنين في المدينة، ولا يمثلون اقترانًا جديدًا بين الثروة والمكانة القديمة. كثرٌ منهم مهنيون من الطبقة الوسطى، لهم توجهات فكرية (محامون وأطباء وصحافيون) يعيشون حياة مريحة لكنها ليست باذخة بأي طريقة من الطرق. تمتلك عائلاتهم عادةً جذورًا عميقة في المدينة، وأسماؤهم معروفة جيدًا ومرتبطة غالبًا بالتميّز الدمشقي، لكنهم ليسوا دومًا «أولاد عائلة»، أي أبناء عائلة قديمة مرموقة. ولا يشعر كثيرون بأي إحساس بالتماهي مع رجال الأعمال (بعضهم ذوو نسب قديم ومرموق) ويلومونهم على العمل مع الحكومة لتدمير المدينة القديمة. الهوية الدمشقية بالنسبة لهم شكلٌ من أشكال المقاومة للقيم المهيمنة التي يرونها مادية ومصطنعة. ومن المثير للاهتمام أن بعضًا من الأكثر بروزًا بينهم كانوا يساريين سابقين آمنوا مرةً بالمشروع القومي، وخاب أملهم منذ ذلك الوقت. وبحسب مترجم شاب:

> «لاحظتُ في الأعوام الماضية أنني أصبحت أكثر فخرًا بكوني دمشقيًا. أرى هذا أيضًا في أبي، الذي كان أحد مؤسسي حزب البعث. اعتاد البعثيون أن يعتقدوا أن السوريين هم سوريون فحسب. ندم كثيرون منهم على ذلك. يشعرون الآن أنهم متميزون عن جميع القرويين، وخاصةً عن العلويين. يعتقدون أن العلويين ربما يمتلكون النقود والسلطة لكنهم بلا تقاليد».

أحيانًا، تجذب هيبة هذه التقاليد غيرَ الدمشقيين ذوي الادعاءات الأرستقراطية. كان وزير الدفاع غير الدمشقي، السنّي، مصطفى طلاس من المعروفين جدًا بحماستهم لدمشق القديمة، وأصدرت دار نشره «دار طلاس» أحد كتب المذكرات عن دمشق القديمة الأكثر مبيعًا. من المحتمل أيضًا أن الدمشقيين القدامى الذين تحالفت ثرواتهم مع المال الجديد لا يحتاجون إلى ترويج مكانتهم في دمشق القديمة. ومهما كان السبب، يميل الأثرياء جدًا إلى أن يكونوا في واجهة الحركة. وقد خاب أمل بعض الهواة الجديين من يساريين سابقين، وغالبًا ما أشار نقّاد تيار دمشق القديمة إلى التبدل في انتمائهم السياسي كدليل على ضعف الشخصية الدمشقية عادة. ويرى الداعمون التراثَ كبديل للمادية.

يتصاعد الاهتمام بدمشق القديمة فيما الثروة المادية تصبح على نحو متزايد مقياسًا للمكانة في سورية. إن أحياء المدينة محددة إلى حدّ كبير بهذه الطريقة. ولم يعد السؤال المهم لعروس أو عريس «من هو والدك؟» أو «ما هو عملك؟» بل «أين تسكن/ين؟». ويتحدث الناس بحزن عن وقتٍ كان فيه التعليم والخلفية العائلية مهمَّين. وبحسب كاتب شاب من حلب: «كان الناس في السابق يحترمون من أنت وماذا فعلت، لكن كل ما يهمّهم الآن هو الاستهلاك».

نجَم منحُ الامتياز لرأس المال الاقتصادي فوق كل شيء، جزئيًّا، عن سياسات «البعث» الاشتراكية. وارتبطت سلطة عائلات النخبة القديمة بمزيج من الهيمنة الاقتصادية والسياسية، والمدخل إلى الغرب عبر الأسفار والتعليم والبضائع الاستهلاكية ونمط حياة مديني مصقول بتعليم عالٍ وآداب راقية والانتباه إلى مسائل الذوق. وكان هذا أحيانًا مرتبطًا بالتعلم الديني. وحَدد انتهاء هيمنة العائلات القديمة على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في دمشق انتقالاً في فهم ما اعتُبر نخبة.

نجَم منحُ الامتياز لرأس المال الاقتصادي فوق كل شيء، جزئيًّا، عن سياسات «البعث» الاشتراكية

أصدقاء ومتطفلون

ينتمي كثير من ناشطي المدينة القديمة إلى منظمة تُدعى «جمعية أصدقاء دمشق» التي أسسها عام ١٩٧٧ «أشخاص حريصون جدًّا على جعل المدينة كما ينبغي أن تكون»، كما عبّر عن الأمر رئيسها برهان قصاب حسن (شقيق نجاة). وأسست المنظمة متحفَ مدينة دمشق، وهي ترعى محاضرات ومَعارض. يبدو هنا أن الهدف أيضًا هو ترويج هوية دمشقية على نحو مميز. يقدّر قصاب حسن أن ٣٠٪ من أعضاء «جمعية أصدقاء دمشق» هم دمشقيون. «لا نضع قيودًا (ضد غير الدمشقيين) لكننا نفضّل عضوية الدمشقيين لأنهم يحبون دمشق أكثر». عمليًّا، العضوية مشروطة: يجب أن يرشَّح الشخص للعضوية من قِبل عضوين حاليين. ويضيف قصاب حسن أن قيودًا كهذه توجد «لأننا نحتاج إلى أشخاص يعملون، لا يتسلّون». ويتباهى بجهود الجمعية في الحماية: «أوقفنا هدم المنازل... وبذلنا ما في وسعنا لذلك. يتعاون معنا جميع مسؤولي الحكومة. يودّ كثيرون أن يشاهدوا دمشق كما كانت من قبل. وسواءٌ أحبوا هذا أو لم يحبّوه، حين نقول هذا أو ذاك يجب أن يوافقوا».

غالبًا ما يرتبط اسم «جمعية أصدقاء دمشق» بحفلات عشاء باذخة تقام في منازل المدينة القديمة، لكنها تقام الآن في فنادق المدينة الجديدة الفاخرة. وعلى غرار جمعية «بنات الثورة الأميركية» في الولايات المتحدة، إن هدف الجمعية الرئيس كما يبدو لي، ليس الحفاظ على المدينة القديمة واستعادتها، بل الحفاظ على النخبة الاجتماعية القديمة والترويج لها. إن ناشطي دمشق القديمة المتحمسين، غالبًا ما يعبّرون عن الاستياء والإحباط من عدم نجاح الجمعية في تمرير قوانين لحماية مناطق كبيرة من دمشق القديمة. ويشير أعضاء «جمعية أصدقاء دمشق» أنفسهم إلى ميل لتفضيل النشاط الاجتماعي على الحراك. يقول أحدهم: «يجب أن تُدعى الجمعية جمعيةَ الأصدقاء، لا جمعية أصدقاء دمشق». وبحسب عضو آخر، وهو مؤرخ معماري:

> «لا يفعلون أي شيء، يضيّعون وقتهم فحسب في إلقاء المحاضرات. إن إلقاء المحاضرات لا يعني أي شيء، نحن بحاجة إلى حركة! في رمضان يفطرون في فندق الشام على ألحان البيانو. هذا سخيف! يجب أن يعملوا بطريقة مختلفة جدًّا، يجب أن يثقفوا الناس حول دمشق، حول الحفظ والصيانة، يجب أن ينشروا المقالات ويغيّروا أفكارهم وطريقة عملهم من أجل أن يكونوا أفضل بكثير».

ويضيف مهندس معماري: «ما الذي يريده أعضاء جمعية أصدقاء دمشق؟ يريدون ما يمكن أن تسمّيه الحظوة. يريدون أن يبنوا علاقات في ما بينهم ومع الوزراء وأشخاص آخرين بارزين، وأن يحافظوا عليها». وتوجّه عضوة سابقة، وهي امرأة من أصحاب المهن في منتصف الثلاثينيات، نقدًا لاذعًا للجمعية: «لا أعرف لماذا أنتِ مهتمة بجمعية أصدقاء دمشق. لقد تحولت إلى شركة وسطاء زواج أكثر منها جمعية. إن معظم النساء فيها عوانس يبحثن عن أزواج».

يعيش كثير من السوريين من أصل غير دمشقي في دمشق ويرون «جمعية أصدقاء دمشق» جمعيةً شريرةً يهدف أعضاؤها المتعصبون والكارهون للأجانب إلى تخليص المدينة من «الغرباء». وبحسب كاتب عَلويّ، هو في الأصل من الساحل السوري: «إنّ فكرتهم غير المعبّر عنها بشكل مباشر أنّ دمشق تعرضت للغزو من كثير من المهاجرين الذين شوهوا هويتها القديمة أو الموروثة. يعتبرون أن الذين أتوا إلى دمشق قد أفسدوا جمال المدينة القديمة. يريدوننا أن نغادر».

بناء التراث المحلّي

تتلاقى جميع دلالات دمشق القديمة في التحول الحالي للمدينة القديمة إلى مركز ترفيهي. منذ عقود، غادر معظم العائلات المرموقة القديمة منازلها في المدينة القديمة وانتقلوا إلى شقق حديثة في أحياء النخبة في دمشق. يعود أولادهم وأحفادهم الآن إلى دمشق القديمة لا كي يعيشوا كما عاش أسلافهم أو كي يتسوقوا أثناء النهار كالفلاحين والسياح، بل كي يمضوا ساعات فراغهم في المساء، إما في «البيانو بار» أو في أحد المطاعم

الكثيرة التي فتحت حديثًا. تخلّت هذه المطاعم، التي تقع في منازل تجار قدامى، عن طراز المطعم الغربي. وبدلاً من ذلك، هدفت إلى تقديم تجربة مطعم «شرقية» متعمدة، ووراء ذلك، دمشقية على نحو مميز. إن الأكثر إتقانًا بينها هو مطعم «القصر الأموي» الذي يقع في القبو المقبّب لما يُعتقد أنه القصر الأموي المدمر منذ وقت طويل. «يرحب الكرم والضيافة الدمشقية بكم في القصر الأموي»، كما كُتب على الكرّاس الترويجي للمطعم المصقول واللمّاع، بالعربية والإنكليزية. يتم إيصال العشاء على درج مخطط بالسجاد إلى غرفة غائرة مزينة بترف بعددٍ من السجادات ونبع مبقبق ونباتات تتدلى من كوى وأرضية رخامية منقوشة وكَراس منجّدة بالبروكار ومرصعة بالأصداف وطاولات نحاسية منخفضة وزجاج محلّي منفوخ وأوان نحاسية وصناديق زجاجية مليئة بالفخّار والصور القديمة. يقدم الشراب نُدُل في شراويل سوداء فضفاضة وقمصان مخططة باللونين الأسود والفضي مصنوعة من القماش المحلي، يعتمرون طرابيش، وينتعلون أحذية دوكسايدر مقلدة. يبدأ العرض الترفيهي بفرقة «فولكلورية» يرتدي أعضاؤها ملابس لمّاعة خضراء وسوداء من البوليستر، يرقصون على موسيقى مسجلة. يتواصل الرقص لنصف ساعة، بعدها يُدعى الضيوف إلى بوفيه «شرقي» حصري تقريبًا. يقدَّم في المطعم الشاي والقهوة والنراجيل بعد الوجبة، فيما تعزف فرقة «تقليدية» ترتدي العباءات والطرابيش وتؤدي أغاني قديمة. تُختتم السهرة بالدراويش الذين يرقصون بشكل دائري، وبالموسيقى الصوفية.

لا تقتصر التمثيلات المسلّعة لدمشق القديمة على المدينة القديمة نفسها. فقد ظهرت مطاعم ومقاه تستلهم فكرة دمشق القديمة في الأحياء الأغنى من المدينة الجديدة خلال العقد الماضي. ما هو جدير بالملاحظة بينها، الإضافات الأخيرة إلى «شيراتون» دمشق، الفندق الأرقى في المدينة، والذي تفضّل نخبُ المدينة التردد عليه. إن مقهى «النَيربين» الذي بُني على الأراضي الخلفية للفندق، نسخةٌ راقية من «النوفرة»، المقهى المشهور الذي يقع خلف الجامع الأموي في المدينة القديمة. يقدم هذا المقهى للعائلات ومجموعات المراهقين القهوة والشاي وأطعمة بسيطة كانت خاصة لوقت طويل بالفقراء، مثل الفول والفتّة، بأسعار باهظة. في الصيف، ينتقل «النيربين» إلى الخارج، يصبح «النوافير» (وهو اسم يذكّر ثانية بمقهى النوفرة الشعبي). حذا فندق «الميريديان» حذو فندق «الشيراتون» مفتتحًا مقهى «تريك تراك»، وهو مطعم بمستويين داخل فناء مزيّن بالموزاييك والنباتات الخضراء، ومشهور بتدخين النراجيل ولعب الطاولة والورق في مساءات الصيف. يمضي الزبائن ساعات طوالاً متأنقين ومزيّني الشعر وبالحليّ الذهبية المتلألئة، يتحدثون ويلعبون النرد، يشاهِدون ويشاهَدون. إن المطاعم أماكن استثنائية لمراقبة الناس، على عكس أنشطة ترفيهية أخرى كالسينما أو المسرح، التي ترى فيها أعضاء الجمهور بشكل سريع، يقدم الذهاب إلى المطعم نظرة مطولة إلى الآخر (Finkelstein, 1989, 17)، كما أن الطاولات تعج بالمسؤولين والأقوياء وذوي الصلة.

غيّر «الشيراتون» أيضًا مطعمه الفرنسي المترف وافتتح مكانه «مطعم إشبيلية» المشرقي. هنا أيضًا، الجو «شرقي» بصورة مدروسة، ويتجلى هذا حتى في شوارب الخدم المشمّعة الطويلة. في الليلة التي زرتُ فيها المطعم كان معظم الطاولات يعج بالرجال السوريين، وكان كثيرون منهم يستضيفون ما بدوا أنهم شركاء أعمال. كان حول إحدى الطاولات شخصيات إعلامية سورية. عام ١٩٨٦ ابتكر «الشيراتون» تقليدًا محليًا أسبوعيًا خاصًا به اسمه «ليالينا»، وهو مناسبة ترفيهية كبيرة حلّت محلّ المناسبات الأصغر والأعلى تكلفة التي يقدَّم فيها طعام فرنسي أو عالمي. تحصل هذه المناسبة الجديدة حول بركة السباحة الخاصة بالفندق والتي صارت، بسبب درجها الطويل المهيب المصمم لمواكب الزفاف، المكانَ الأكثر نشدانًا لحفلات الزفاف الصيفية[١]. تقام مناسبة «ليالينا» في ليالي الاثنين لأن الحلاقين في دمشق يغلقون في هذا اليوم، مما يحدّ من احتمال أن يفقد «الشيراتون» حجوزات الزفاف[٢]. بالإضافة إلى «بوفيه مفتوح» ينمّ عن بذَخ في الأطعمة المحلية، يقوم فيه نادل يرتدي زيًّا تقليديًّا بتوزيع الفلافل، وهو طعام سوقيّ لا يؤكل عادةً في المطاعم، خصوصًا في مطعم من عيار «الشيراتون»، يوزّعه من عربة كتلك التي استُخدمت مرة في المدينة القديمة. يقدّم نادل آخر الحلويات كتلك التي تُباع خارج المدارس. كانت جميع هذه الابتكارات قرارات مهنية صائبة، بحسب مساعد المدير للمأكولات والمشروبات سامي فرح الذي يقول: «ملّ الناس الطعام الأوروبي الكلاسيكي. يريدون المازة واللحوم المشوية والعرق».

لكن شعبية المطاعم التي تستلهم فكرة دمشق القديمة يجب أن لا تُرى كرفض للمطاعم غير الدمشقية، الأجنبية والغربية. بدلاً من ذلك، إن الثقافة المحلية تحتل موضعها، بصورة واعية ذاتيًّا، بين الثقافات العالمية، ذلك أن مقهى «تريك تراك» يتموضع إلى جانب المطعم المكسيكي لـ«الميريديان» و«النيربين»، وإلى جانب مطعم البيتزا في «الشيراتون». وعلى الرغم من أن المقارنة بين انتقائية «البيانو بار» وصورة المدينة القديمة تبدو ساخرة، فإن



إحدى علامات التميز الاجتماعي في سورية هي القدرة على إتقان كل من المصطلحات الكوزموبوليتية والمحلية.

يعكس الانتشارُ المتزايد لصورة زائفة عن دمشق القديمة أيضًا تطورَ الحداثة من خلال نمو أنشطة ترفيهية جديدة، فبعدما كانت الأنشطة الترفيهية في أوقات الفراغ جزءًا لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية، صارت الآن منفصلة عن العمل ومخصخَصة ومسلَّعة (Rojek, 1995, 191). إن المطاعم مثال على ذلك، إذ أصبح تناول العشاء في الخارج النشاطَ الترفيهي الأكثر شعبية بين النخبة الدمشقية لتمضية الوقت. منذ عقدين فقط، كان ارتياد المطاعم يقتصر على الأجانب والمسافرين والطلاب[٣]، فقد درج الدمشقيون على الحط من قدر جودة ونظافة مطاعمهم. وكان تناول الطعام نشاطًا منزليًا ومتمحورًا حول الأسرة. صارت المطاعم الآن محورية لتجربة الماضي والحاضر، القريب والبعيد، أن تشاهد الآخرين وأن يشاهدوك، أن تكون وأن تُصْبح. إنها موضع الثقافة المحلية الجديدة.

تشكل المطاعم وأشكالٌ ثقافية أخرى جديدة نسبيًا على الشرق الأوسط مواضعَ تتم فيها إعادة ابتكار التراث. يقدِّم مفهومُ «الثقافة العامة»، كما طوّرته المجلة الرائدة التي تحمل الاسم نفسه، إطارًا مفيدًا. تهتم دراسات الثقافة العامة بالإنتاج والتلقّي المحلي للأشكال الثقافية العابرة للحدود الوطنية، وغالبًا في سياقات مدينية غير غربية. وكما يشير كلّ من كارول بريكيريدج وأرغون أبادوراي: «تبنّت أجزاء كثيرة من العالم اللاغربي أشكالَ التمثيل التكنولوجي والاستهلاك والتسليع التي كُيّفت لتناسب خصائص تقاليدها والطرق التي تعاود بها نخبُها المحلية بناءَ هذه التقاليد» (1988 ,1). أودّ أن أضيف أن ما يحصل في دمشق ليس مجرد دمج للتراث المحلي مع شكل غربي، بل بناء للمحلي تمامًا. وبينما ينطوي بناء الهوية على استهلاك أشكال ثقافية كوزموبوليتية، فإن هذه تُنتج محليًا وتحوّل محليًا.

مسلسلات التلفزيون والأصالة

إن التلفزيون هو الشيء الأكثر والأسهل توافرًا من هذه الأشكال. ففي النصف الأول من شهر الصيام رمضان عام ١٩٩٣ بث التلفزيون السوري مسلسلاً دراميًا من ١٥ حلقة بعنوان «أيام شامية» من إخراج بسام الملا. قيل إن هذا المسلسل الذي استُلهم من المسلسل المصري «ليالي الحلمية» الذي حقق نجاحًا لافتًا، كان أول مسلسل يصور الحياة الاجتماعية في دمشق في أواخر المرحلة العثمانية (١٩١٠)[٤]. قيل أيضًا إنه أول مسلسل من نوعه يخلو من


مجمع سكي لاند التجاري، دمشق،
commons.wikimedia.org



حبكة قوية ولا يركز على السياسة. حاول مسلسل «أيام شامية» أن يصور الحياة اليومية في حي غير مُسمّى في المدينة القديمة، وركّز على العلاقات العائلية والمشاكل بين الجيران والإدارة المحلية، وصوّر بعناية العادات والتقاليد المرتبطة بالمناسبات الاجتماعية المهمة.

كان مسلسل «أيام شامية» حدث العام الإعلامي. من الصعب المبالغة في تقدير مدى مشاهدة المسلسل ومناقشته. يتلقى معظم المنازل في دمشق قناتين تلفزيونيتين فقط: «القناة الأولى» التي بثّت المسلسل، و«القناة الثانية» التي تبث برامج باللغة الأجنبية[٥]. تنتج سورية الكثير من المسلسلات الدرامية التلفزيونية ذات الميزانية المنخفضة كلّ عام، لكن العروض المهمة ذات التمويل العالي تُبث أثناء شهر رمضان[٦]. عُرض مسلسل «أيام شامية» أثناء ما يمكن أن يُدْعى وقت الذروة في رمضان، الساعة التي تلي بداية الإفطار، وهو الوقت الذي يسترخي فيه معظم الناس في المنازل مع عائلاتهم بعد تناول أول وجبة طعام في اليوم. تُفتح أجهزة التلفزيون على المسلسل حتى في حضور أعداد كبيرة من الضيوف. ولقد أثار مسلسل «أيام شامية» جدلاً محتدمًا في الإعلام وفي الأحاديث. وبثّ التلفزيون السوري أيضًا نقاشًا استمر ساعتين تم تصويره في منزل دمشقي قديم وشاركت فيه أسرة الإنتاج كلها.

أثار «أيام شامية» جدلاً. وبثّ التلفزيون السوري نقاشًا تم تصويره في منزل دمشقي. وتركز معظم النقاشات على مسألة الأصالة

انقسمت تقييمات المسلسل بعامّة على طول خطوط متنبّأ بها: فالأشخاص المتحدّرون من أصل دمشقي كانوا متحمسين، بينما تسلسلت ردود غير الدمشقيين من عدم اهتمام خفيف إلى معارضة شديدة. وتركز معظم النقاشات على مسألة الأصالة. قال النقاد إن المسلسل نقّى الحياة في المدينة القديمة من الشوائب وأضفى طابعًا رومانسيًّا عليها، مموّهًا أو مخففًا من الفروق الاقتصادية والاجتماعية. في مسلسل «أيام شامية» يمتلك كلّ من التاجر وبائع الحمّص أثاثًا مرصّعة بالصدف، ويتمتع جميع الشخصيات بمواصفات إيجابية، باستثناء الجنود الأتراك المتوحشين والمهرّجين. قيل إن حتى الشخصيات التركية، التي تظهر لوقت وجيز فقط كي تعتقل هاربًا أو تغتصب ابنة بائع السندويش، كان يجب أن تُصور بقسوة أكبر. وشدّد الداعمون على أصالة الحوار، الذي كان غنيًّا بالمفردات القديمة، وعلى الديكور الذي ضم أثاثًا مرصعًا ومنتجات محلية أخرى وعادات اجتماعية كتلك المتصلة بالزواج. أما بالنسبة للإهمال المفترض للفروق الطبقية، فقد قال محبّو المسلسل إن الفروق الاجتماعية في ذلك الوقت كانت أقل حدّة مما هي عليه الآن.

احتلت دمشق القديمة مرة ثانية فترة بث التلفزيون السوري بعد الإفطار في رمضان ١٩٩٤، بمسلسل «علاء الدين كوكش» المؤلف من ٣٠ حلقة، «أبو كامل - الجزء الثاني». إن هذا المسلسل غير الناجح، المتمم لمسلسل «أبو كامل» المشهور الذي تدور أحداثه في حي من المدينة القديمة أثناء الأيام الأخيرة للانتداب الفرنسي، انتقدتْه بشدّة أوساط عديدة، خاصةً بين الدمشقيين. اعتقد كثيرون أنه ممطوط وغريب وبليد. وعلى عكس مسلسل «أيام دمشقية» الذي قدم حيًّا من دمشق القديمة غاضبًا من الأتراك، يصوّر مسلسل «أبو كامل - الجزء الثاني» الدمشقيين كخوَنة تعاونوا مع الفرنسيين وتقاتلوا في ما بينهم. بُث مسلسل آخر في وقت لاحق لنجدت إسماعيل أنزور هو «نهاية رجل شجاع» صوّرَ شعب بانياس، وهي مدينة ساحلية قاتل أبناؤها معًا ضد القوات الفرنسية. استمد المسلسل أحداثه من رواية للكاتب السوري حنا مينة بعنوان «نهاية رجل شجاع»، وحظي بمديح كبير في دوائر كثيرة بسبب حبكته المحكمة وكلفة إنتاجه العالية وتصويره أيضًا لماضٍ شجاع ونبيل توحّد فيه الجميع.

تمايزات اجتماعية جديدة

اختفى كثير من الأشكال الأقدم للتمييز الاجتماعي وحَل محلها الاستهلاك فحسب. لم يعد يُنظر إلى التعليم العالي كعلامة مهمة في التميز الاجتماعي بالنسبة للنخبة، أو كوسيلة يُعتمد عليها من أجل الارتقاء نحو الأعلى بالنسبة للفقراء. لقد أثّر فتحُ الجامعات السورية في جودة التعليم، فمعظم الطلاب المتخرجين لا يتمتعون بالخبرة. وفي الوقت نفسه، إن أجور التعليم المنخفضة ومعايير القبول الأقل صرامة جعلت التعليم العالي أكثر توافرًا، مما أنهى المكانة التي ارتبطت مرةً بالشهادة الجامعية. ينطبق الأمر نفسه على الشهادات من الجامعات الغربية، بعد أن صار أولاد الطبقات المالية الجديدة الآخذة في الاتساع قادرين على الحصول عليها بسهولة. ويشجّعُ بعض العائلات من الطبقة المتوسطة

العليا أبناءها على تجنب الجامعة والذهاب مباشرةً إلى أعمال العائلة. ولم يعدْ للقب دكتور الرنين العميق نفسه.

إن مواصفات ثقافة النخبة الغربية (معرفة الحركات الحالية في الأداء والفنون البصرية، المسرح والأوبرا وارتياد السينما، زيارة المتحف وصالات الفن التشكيلي، قراءة الروايات الفنية رفيعة المستوى) لا تشكل رأس مال ثقافيًا في المناطق العليا من المجتمع الدمشقي، كما تفعل في فرنسا زمن بورديو (١٩٨٤). إن الأجانب (الدبلوماسيون وموظفو شركات النفط) هم في الحقيقة رعاة الفن الوحيدون. وغالبًا ما يشكل الجزءُ الأكثر فقرًا من الجماعة الفنية الجمهورَ وجمهورَ القراء للإنتاج المحلي الثقافي الرفيع. وتتكرر الوجوه نفسها في جميع المناسبات الفنية رفيعة المستوى: في الحفلات والمسرحيات والأفلام وافتتاح المعارض. ومن المفارقات أن الإعلام الجماهيري كالتلفزيون يربط أوسع الجماهير ببضعة منتجين يرفعهم نجاحهم إلى عضوية شرف في النخبة الاجتماعية.

يجري استعراض الثروة في فنادق النخبة والمطاعم الفاخرة وحفلات الخطوبة والزفاف والجنازات ومناسبات أخرى مهمة. إن الممارسات الاستهلاكية للنخبة غالبًا ما تميّز تمثيلات دمشق القديمة، أو على الأقل التلميحات إلى أشكال أقدم من الحياة الاجتماعية: المقاهي التي تستلهم فكرة دمشق القديمة، وعربات الزفاف عتيقة الطراز التي تجرّها الخيول والإفطارات والسحورات في المطاعم الفاخرة. وكان حفل الزفاف الذي حظي بالحديث الأكبر في موسم ١٩٩٥ هو الذي نظّمه نجدت إسماعيل أنزور، مخرج «نهاية رجل شجاع»، والذي صوّر فيه العروس وهي تدخل «الشيراتون» على ظهر جمل.

إن إعادة البناء في دمشق القديمة كعلامات على المكانة وكرمز للثقافة الوطنية صارت محورية لتجربة الحداثة في سورية. وكما يشير دانييل ميلر (Miller, 1995, 4) بلغة أكثر شمولاً، إن كثيرًا من الفئات الاجتماعية حول العالم تتشكّل الآن ليس من خلال أنظمة قيمة تقليدية بل من خلال تبنّي أو رفض الأشكال العالمية. إن إنتاج واستهلاك ورفض الصورة الزائفة لدمشق هي بالنسبة للسوريين المواد الأساسية لبناء الهوية.

تمثّل دمشق الأصلية القديمة التي يصورها مسلسل «أيام شامية» استهلاكًا جماهيريًا حقيقيًا متاحًا للجميع ومرفوضًا من البعض. لكن أولئك الذين ينتجون الأصالة للجماهير يمكن أن يكونوا أنفسهم قنوات حصرية مثل «البيانو بار»، حيث يكلف كأس المشروب ٥ دولارات والديكور خليط غرائبي من الماضي والحاضر، المحلي والأجنبي[٧]. وغالبًا ما تتجاهل النقاشات التي تتناول الاستخدامات المحلية للأشكال الثقافية العالمية فروقًا كهذه. وعلى مستوى الصور، صحيح أن البحث عن عودة الأصالة الدمشقية القديمة هو رحلة إلى تجربة الحداثة المدينية الشرق أوسطية: فمن المدينة القديمة نفسها (التي سيتركها معظم سكانها الذين هم من الطبقة الوسطى أو الدنيا إن استطاعوا)، إلى مفكرين وشخصيات إعلامية تزعم أنها تمثل التراث المحلي وتشكو من اللامبالاة والإحباط، إلى مَعارض وحفلات عشاء، ومكتبات وعروض تلفزيونية، إلى ذلك المكان المفضّل لدى الدمشقيين القدامى، فندق «الشيراتون»، وأخيرًا إلى اللامركزية المطلقة لـ«البيانو بار»، الذي، «لا يملك إطلاقًا أي هوية» كما عبّر أمين مكتبة.

> «استوعب الشخص الذي نفذ الديكور ثقافات كثيرة. لدينا مثل معبّر: «من كلّ بستان زهرة». إن تلك الصحون التي على الجدار هولندية لكنها غير مرتّبة بطريقة هولندية. إنها للشباب الأصغر سنًّا. لا تستطيع أن تضعها في أي مكان. يقدمون قائمة طعام محدودة: الشيش طاووق الذي هو تركي والسباغيتي الإيطالية. لديهم قطعة أثرية خلف البار كانت جزءًا من القصر الأموي. إن مزيجًا كهذا لا يُعقل. والستائر! لم أرَ إطلاقًا هذا النسيج، الذي كان يُستخدم للوسائد، يُستخدم للستائر. إنهم يرتّبون الأشياء الأقدم بطريقة فنية حديثة. لدينا هذه الرغبة بأن نعيش بطريقة حديثة، لأنه على الأقل في الأثاث نستطيع أن نفعلها. في أفكارنا نحن غالبًا مقيّدون بأفكار قديمة».

والمفارقة الأخيرة أن «الأفكار القديمة» هي ذاتها الصورة المميزة للحداثة، وأن السعي وراء «دمشق القديمة» ظاهرة معاصرة.

الهوامش

١ كُسِف نجم «الشيراتون» في العام ١٩٩٥ بعد افتتاح مطعم «قصر النبلاء» الباذخ.

٢ إن زيارة مصفّف الشعر في يوم حفلة الزفاف أمر جوهريّ بالنسبة لنساء النخبة الدمشقية بما أن حفلات الزفاف من أهم مناسبات الاستعراض الاجتماعي. من أجل المزيد عن حفلات الزفاف الدمشقية، انظر Tapper ١٩٨٨-٨٩.

٣ تاريخيًا، يفتقر معظم مدن الشرق الأوسط إلى تقاليد مطاعم قوية (Hattox, 1985, 89).

٤ لمناقشة «ليالي الحلمية» انظر AbuLughud، ١٩٩٥.

٥ كان هذا صحيحًا في العام ١٩٩٣، لكن في نهاية العام التالي توافرت الصحون اللاقطة في منازل الطبقة الوسطى.

٦ للمزيد حول المسلسلات الرمضانية السورية، انظر Salamandra، ١٩٩٧.

٧ يتقاضى خريجٌ جامعي موظف في الحكومة من ٨٠ إلى ١٠٠ دولار في الشهر.

المراكز التجارية، الثقافة الاستهلاكية وإعادة صياغة الفضاء العام في مصر

منى أباظة

(١٩٥٩- تموز/يوليو ٢٠٢١) عالمة اجتماع وأنثروبولوجيا وأستاذة جامعية، مصر. لها أبحاث ومؤلفات عدة عن الإسلام في جنوب شرق آسيا، وثقافة الاستهلاك في مصر، وفن الجداريات خلال الثورة المصرية ٢٠١١

ترجمة عمر ذوابه

اجتذبت المساحات الكبرى مثل المحطات والمطارات ومراكز التسوّق اهتمام علماء الاجتماع الحضريين خلال السنوات الماضية (شيلدز، ١٩٨٩؛ جوزيف، ١٩٩٦). ألهمت هذه المساحات العامة- كالتي عرّفها عالم الاجتماع الفرنسي إسحق جوزيف (١٩٩٦) بأنها «مساحات مرور» (espaces de passage) أو «أماكن- حركة» (lieux-movements) – علماءَ الاجتماع الحضريين لإعادة التفكير في مفهوم المساحة كفضاء للتواصل واللقاء. يدعونا إسحق جوزيف إلى دراسة هذه المساحات من منظور اجتماعي دقيق أو منظور علم الاجتماع التفاعلي. تنظر دراسة مدهشة أخرى بعنوان «التسوّق والمكان والهوية» (ميلر وآخرون، ١٩٩٨) إلى مراكز التسوق البريطانية. يجادل ميلر ومن معه بأن التسوق لا يعيد إنتاج الهويات فحسب، بل يقدّم عنصر بناء هوية فعّال ومستقلّ. وتقدم الدراسة تصوّرات جديدة حول كيفية التفسير والربط بين الإثنية والاستهلاك من خلال الاستعمال المختلف للمساحة العامة، كما تقدّم نظرة محفّزة لتاريخ دراسة الاستهلاك، مشيرةً إلى حقيقة أن الاستهلاك قد أصبح عالمًا بحد ذاته، إضافة إلى أنها تضيء على أهمية المساحة والمكان لهويات المستهلكين ولممارسات التسوق الثقافية. علاوة على ذلك، تذكّرنا الدراسة كيف أن هذه الجغرافيات الجديدة تخلق على الدوام أشكالاً جديدة من التسوّق ومن أساليب الحياة، كما أنها تؤكد حاجة النظر إلى مراكز التسوّق من منظور العاملين في المتاجر وكيف يؤثر التسوق على الجنسانية والعلاقات الاجتماعية (موريس، ١٩٩١)[١].

أنتج ريكاردو فريرا فريتاس (١٩٩٦) دراسة مفصّلة، مستلهمًا أعمال عالم الاجتماع الفرنسي ميشال مافيسولي، يقارن فيها مراكز تسوق متعدّدة في البرازيل مع «فوروم دي هال» الباريسي. يُكثر فريتاس من استخدام مفهوم المخيال (imaginaire) بخصوص إعادة الصياغة الداخلية للمساحة. ويرمز مركز التسوق، بحسب فريتاس، إلى المدنية المثالية، هذه المساحة محمية من التلوّث والطبيعة. وبصفتها مساحة محاكاةٍ، فإن مفاهيم «المنسوخ» و«المعاد تدويره» و«الافتراضي» تصبح ذات أهمية. ازدادت مراكز التسوق في البرازيل بالتوازي مع زيادة العنف خلال آخر عقدين، من مركز واحد عام ١٩٨٠ إلى ١٩ في ١٩٩٥، كسبيل لتوفير مساحة لا عنف قيد المراقبة. يجري الحديث في ريو عن «باراشوبنغ» (٧٣,٩٠٦ أمتار مربعة) كأكبر مركز تسوق في أميركا اللاتينية، بصفته مكانًا مرتبطًا بـ«أنسنة» المساحة ضد العنف (فريتاس، ١٩٩٦: ٩٥).

التسكّع والتسوّق

يذكّرنا زيغموند بومان (١٩٩٦) بأن فالتر بنيامين هو من اخترع المتسكع (flâneur) بصفته الشخصية الرمزية للمدينة الحديثة. ويخبرنا بومان (١٩٩٦: ٩٥) من خلال الربط بين المساحة الجديدة لمراكز التسوق وبين التسكع، بأن مراكز التسوق تجعل العالم- «مسوّرًا بدقّة، مراقبًا إلكترونيًا، وخاضعًا لحراسة عن كثب»- «آمنًا للحياة بصفتها تجوّلاً». يعود اسما فالتر بنيامين وغيورغ سيميل إلى الظهور باستمرار في أدبيات المدينة، مشدّدَين على أن الغريب والوحدة هما ملهما إعادة اختراع المساحات؛ فقد بدأ الرجلان حوارًا حول التجول في الكاتدرائيات الحديثة وإمبراطوريات الاستهلاك. يعيد مايك فيذرستون (١٩٩٨: ٩١٠) صياغة مفهوم التسكع (flâneurie) لدى بنيامين من خلال أبعاده المتعددة، ويجادل بأن المتسكع ليس جائلاً في المدينة فحسب، بل إن تسكعه يمثل أيضًا «طريقة لقراءة النصوص» و«لقراءة آثار المدينة». يخبرنا بنيامين أن آثار المدينة التي تحتاج إلى التحري حروفٌ هيروغليفية، وعلامات وصور متكسّرة تجذب الاهتمام إلى مساحات مجنْدرة مثل المخازن الكبرى التي تسيطر عليها

النساء (فيثرستون، ١٩٩٨؛ بيتش، ١٩٩٩). وهكذا يمكن النظر إلى التسوّق على أنه شكل آخر من أشكال التسكع، أو هو تحديق سيّار وثيق الصلة بالنساء، في مقابل الإشارة إلى أن موضوع المدينة ذكوري حصرًا (باولبي، ١٩٨٥؛ فريدبرغ، ١٩٩٣؛ بيتش، ١٩٩٩). ويمكن ربط عملية تأنيث المتسكع بنشوء المخازن الكبرى التي هي محاولة لنقل الشارع إلى داخل الأبنية.

مساحة عامة جديدة؟

تسببت مراكز التسوق الأميركية بإشغال علماء الاجتماع بدءًا من منتصف ثمانينيات القرن الماضي. قد يجادل كثيرون بأن هذا الموضوع قد أصبح بائدًا، خاصةً أن مراكز التسوق الأميركية تعاني من تراجع ملحوظ. توصف مراكز التسوق الخالية اليوم بأنها تُلوّث المشهدَ الطبيعي؛ بنهاية العام المقبل، سيتوقّف عن العمل قرابة واحد من كل خمسة مراكز تسوق أميركية قائمة في التسعينيات. نذكر أيضًا بأنه كان يوجد ٣،٠٠٠ مركز تسوق في الولايات المتحدة عام ١٩٦٠، بينما هناك الآن حوالي ٤٠ ألفًا (إنترناشونال هيرالد تريبيون، ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠). وكما لاحظت ميغان موريس (١٩٩٣) في دراستها لمراكز التسوق الأسترالية، فإن التغيّر في المدينة، وإدارة التغير بحدّ ذاتها، والدور المتغير لمراكز التسوق، كلها جوانب جديرة بالاهتمام.

تخبرنا حالات جنوب شرق آسيا ومصر بأن مراكز التسوق تزدهر اليوم وتتوسّع باستمرار. ربما علينا في هذا السياق أن نتذكر أن حكومة [مهاتير] محمد في ماليزيا قد تفاخرت لسنوات بأنها بنَت أكبر مراكز تسوق في جنوب شرق آسيا. أودّ أن أحاجج بأن مراكز التسوق في مصر ستصبح حقل الدراسة الجديد في علم الاجتماع. يحصل في مراكز التسوق تهجين لافت للأذواق، وبروز مفاهيم للمساحة مختلفة بالكامل، ولطرق قضاء أوقات الفراغ. على الرغم من كون المراكز التجارية اختراعًا أميركيًا، فهي لا تؤدي بالضرورة نفس الوظائف في الشرق الأوسط أو في جنوب شرق آسيا. يخبرنا فيذرستون بأن التسوق يتضمن العديد من العمليات «التي تتنوّع بين شراء الضروريات، والتجول بين المتاجر والنظر إلى واجهاتها، إضافةً إلى التسوق الترفيهي (قضاء وقت في المدينة، المشي في الشوارع لمشاهدة المعالم، والتنقّل بين المتاجر والمحلات في المساحات العامة)» (فيذرستون، ١٩٩٨: ٩١٦). في مصر على سبيل المثال، وبسبب قلّة الحدائق العامة، قد لا تكون المراكز التجارية المبنيّة حديثًا مساحات تسوق، بقدر ما هي مساحات للشباب للاختلاط والاندماج ضمن مجموعات. شجّعت الحكومة حديثًا إنشاء الحدائق العامة، لكنها خيّبت الآمال إذ إن جميع هذه المساحات الخضراء مسوّرة وممنوعة عن العامة بحجّة أن المصريين عاجزون عن التصرف بلباقة في العلن ولا يتوقفون عن التلويث. بإمكان مراكز التسوق أن تمثّل مساحة جديدة لدراسة ثقافة الشباب في القاهرة. ففي بلد حيث ٦٥ في المئة من سكانه تحت سن الثلاثين، أصبح الشباب وثقافتهم أكثر وضوحًا في الحياة العامة[٢]. وتُعتبر مراكز التسوق بصفتها مساحات مجندرة موضوعًا متكررًا في دراسات المستهلكين، لكنّ فكرة النظر إلى مراكز التسوق من حيث إتاحتُها للحراك الاجتماعي وحصول البائعات الشابّات من الطبقات الدنيا على النقود، عبر نشر صورة البائعة «العصرية» اللائقة والأنيقة، بحاجة إلى المزيد من البحث. على أن التباين/التعايش والاندماج بين الزي الإسلامي (والذي صار غربيًا أصلاً وتحوّل إلى موضة) والأزياء الغربية هو ما يستحقّ الاهتمام.

الشباب والجنسانية والمساحات الجديدة

يبدو أن موضوع الشباب و«الانحرافات الجنسية» الملحوظة لدى الأجيال الشابة يشغل حيّزًا كبيرًا في الخطاب الرسمي. يخبرنا المسؤولون والدعاة الدينيون بأن الانحراف الجنسي قد انتشر في السنوات الماضية من خلال أفلام البورنو المتاحة الآن عبر محطات التلفزيون الفضائية. ويقال لنا مجددًا إن غزو قيم «الثقافة الغربية» يُفسد الشباب. يتماشى هذا الخطاب مع التشدد الأخلاقي المتزايد المرتبط بالسلوك العام. لا شك بأن ذلك مرتبط بالأسلمة المتنامية للمجتمع منذ سبعينيات القرن العشرين. وإن الصحافة ماضية في ما يشبه مطاردة الساحرات، بحيث تُعامل النساء والشباب معاملة الأطفال، الذين يُعتقد بسهولةِ انقيادهم للانحراف ما يستوجب مراقبتهم باستمرار. يُقرّ المصريون بأنهم يواجهون أزمة حقيقية تخصّ عاداتهم الجنسية ومؤسسة الزواج، إذ إن انتشار الزواج العرفي بين الطلاب في المرحلة الإعدادية والمرحلة الثانوية والجامعية صار شاغلًا للصحافة الوطنية (أباظة، ٢٠٠١)[٣]. ويبدو أن القلق بسبب التحرّش الجنسي، بالإضافة إلى الزيجات غير القانونية، يحظى بأهمية مضخّمة في الصحافة. تحوّلت تصرفات الشباب، بالإضافة إلى التصرفات الجنسية غير المكبوتة في المساحات العامة، إلى حالة من الهوَس. لكن حتى لو كان الخطاب الرسمي يميل إلى عدم التسامح وإلى شن حملات التشهير على نسق مطاردة الساحرات، فالممارسات اليومية للشباب تكشف بأن هنالك «تراخيًا في القيم والعادات» داخل حدود مجتمع متأسلم. يجد العشاق الشباب في القاهرة أن الحجاب لا يعيق التقبيل أو مسك الأيدي فيما يتنزهون على ضفاف النيل. وأصبح المزج بين الثقافة الجماهيرية وإعادة تصور

الفضاء العام مجالاً مهمًا لتقصّي تهجين جديد في سلوك الشباب وثقافته.

والواقع أن الشاغل الأكبر لموظفي الأمن في جميع مراكز التسوق في القاهرة يكمن في تقرير ما إذا كان الشبان والبائعون الواقفون على أطراف المركز يشكلون أي تهديد للأمن. إن ازدهار مراكز البولينغ والبليياردو، والمقاهي الشعبية ضمن مساحات نظيفة ومكيّفة يوفر متنفسًا أساسيًّا للجيل الشاب المائل نحو الاستهلاك. تجاوز تلوث الهواء في القاهرة حدود المعايير المقبولة في الغرب وهو عائق جدّي للمشاة. ولكن في حال كان مركز التسوق ظاهرة جديدة، فالنزعة الاستهلاكية أقدم بكثير ونشأتُها مرتبطة بالمتاجر الكبرى المصرية. ليس مدعاة للدهشة أن نقول بأن أسلوب حياة الطبقة العليا المصرية تأثر بشدّة بمؤثرات أوروبية.

يُقرّ المصريون بأنهم يواجهون أزمــــــــة حقيقية تخص عاداتهم الجنسية ومؤسســـــة الزواج، وانتشار الزواج العرفي بين الطلابـــــ صار شاغلاً للصحافة الوطنيــــــــــة

«المتاجر الكبرى» المصرية المنسية

تميل النظريات الحديثة في العولمة إلى النظر للثقافة الاستهلاكية كظاهرة جديدة. وقد ركّزت دراسات الاستهلاك عمومًا على تأثير الثقافة الجماهيرية على الطبقات العاملة في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي في أوروبا والولايات المتحدة. واهتمّت الدراسات الثقافية بمواضيع وسائل الإعلام وتأثير الثقافة الجماهيرية الأميركية في الطبقات العاملة الأوروبية من منظور نيو- ماركسي. وربما يفيد أن نطبّق نظريات الدراسات الثقافية على أساليب حياة الطبقة العليا الكولونيالية السابقة. قليلة هي الدراسات، وغالبًا ما يُنسى أن أساليب الحياة والأزياء الأوروبية قد دخلت مصر في منتصف القرن التاسع عشر. يذكّرنا ماكس رودنبك بجوانب المزج والتفاعل في ثقافة الخواجات في القاهرة[٤]، قائلًا إن ٨/١ سكان المدينة في ١٩١٠، والبالغ عددهم سبعة ملايين نسمة، كانوا من الأجانب (رودنبك، ١٩٩٩: ١٧٦). وقيل إن «ثريّ القاهرة» في ذلك الوقت كان يعيش مثل أحد سكان باريس. ليست مصادفة أن يتزامن ظهور أساليب الحياة الجديدة هذه مع ولادة المتاجر الكبرى التي «لبّت الأذواق الجديدة بواسطة أحدث الأزياء القادمة من باريس وكتالوغات كريستوفل ولوي ڤيتون ومابان ووِيب» (رودنبك، ١٩٩٩: ١٨٤).

إن المتاجر الكبرى- بنظر الكثير من سكان القاهرة من الجيل القديم- تؤجّج الحنين للذوق الرفيع وصور نساء النخبة الأنيقات اللواتي يخدمهنّ بائعون وبائعات ماهرون، حتى صار الموظفون مضرب مثل بحسن خلقهم، فتجربة التسوق في هذه المتاجر كانت بحد ذاتها شكلاً من أشكال الرقيّ. ومن المدهش أن نشأة المتاجر الكبرى في مصر تزامنت مع نشأتها في أوروبا في آخر فترة من القرن التاسع عشر. ومع أن المتاجر الكبرى في مصر وُجدت بفعل تغييراتٍ في نظام الإنتاج، حيث صارت المصانع تنتج المزيد من السلع وبكفاءة أعلى، على حد قول سينيت (المقتبس في كوريغان، ١٩٩٧: ٥٠)، إلا أن ولادتها مرتبطة بشكل وثيق بازدهار الرأسمالية اليهودية المصرية. كان بعض هذه المتاجر موجودًا في القاهرة منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر. حملت هذه المتاجر الكبرى والمؤسسات التجارية أسماءً مثل شملا وهانو وليفاي-بنزيون وشيكوريل وعمر أفندي وسيمون-أرزت وشالونس وكوهينكا، وريفولي. وكانت كلها تقريبًا ملكًا لكبار البرجوازيين اليهود، إلا أن الاستثناء الوحيد كان الأخوين صيدناوي السوريَين. استقر سمعان وسليم صيدناوي في مصر في نهاية القرن التاسع عشر، قادمين إلى القاهرة عن طريق دمشق، لكنهما كانا بالأصل من صيدنايا ومعلولا. يقال إنهما أسّسا متجرهما، بعيدًا عن وسط المدينة في شارع الخزندار، خلافًا للمتاجر الأخرى التي كانت في وسط البلد. كانت غاية المتجر أن يكون نسخة طبق الأصل عن غاليري لافاييت الباريسي، أما متاجر شيكوريل فقد تميزت بالطابع الأوروبي وبالعدد الكبير من الموظفين اليهود الذين يتكلمون بالفرنسية (بينين، ١٩٩٨: ٢٢)، وما زال بالإمكان العثور على اللافتات الفرنسية في المصاعد وفي الإعلانات. هاجر المؤسّس مورينو شيكوريل من إزمير في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت عائلته تحمل جوازات سفر إيطالية، وافتتح المتجر عام ١٩٠٩ وسط الحيّ الأوروبي الذي صار اليوم شارع ٢٦ يوليو. يصرّ بينين في كتابه **تشتّت يهود مصر** *The Dispersion of Egyptian Jewry* (١٩٩٨) على أن البرجوازيين المصريين اليهود، وعلى الرغم من كوزموبوليتّيتهم قد أحسنوا التأقلم مع الخطاب القومي المصري، مؤكدًا النظرة إليهم بأنهم «مختلفون» عن المسلمين والمسيحيين، ولكنهم «متماثلون» مع جيرانهم غير اليهود. وفي ما يخص متاجر شيكوريل يقول جويل بينين:

> دعا حزب الوفد المصريين إلى الشراء فقط من «المتاجر الوطنية» عامَي ١٩٢١-١٩٢٢ احتجاجًا على إعادة اعتقال


GRANDS MAGASINS
HANNAUX
PARIS-ALEXANDRIE
Telephone No. 3891
ماء كولونيا
باريس
هانو
HANNAUX



سعد زغلول وترحيله إلى سيشيل، ولكن ذُكر اسم متجر شيكوريل القريب من ميدان الأوبرا في القاهرة كأحد المحالّ المعفاة من المقاطعة. وقد وَصف القائمون على شيكوريل متجرهم بأنه «أحد أعمدة استقلالنا الاقتصادي الوطني المصري» في مذكرة مقدّمة إلى وزارة التجارة عام ١٩٤٨ (بينين، ١٩٩٨: ٢١).

مع أن المتاجر الكبرى في مصر وُجدت بفعل تغييراتٍ في نظام الإنتاج، إلا أن ولادتها مرتبطة بازدهار الرأسمالية اليهودية المصرية

حدثت هجرة جماعية لليهود بعد الحرب العربية-الإسرائيلية عام ١٩٤٨ وسياسات التأميم التي اعتمدها جمال عبد الناصر. غادرتْ جاليات أجنبية عدّة، معلنةً نهاية عصر الكوزموبوليتية الميّالة نحو الثقافة الأوروبية. افتُتح شملا عام ١٩٥١، آخر متجر خاص يتم تأسيسه قبل ثورة ١٩٥٢. وتم تمصير المتاجر الكبرى مثل هانو والصالون الأخضر. وقد بقي اليوم من المتاجر المصرية الكبرى في وسط البلد عمر أفندي والصالون الأخضر، ويبدو أنهما بوضْع جيّد ويقدمان خدماتهما لجزء كبير من الطبقة الوسطى. وتم مؤخرًا تجديد متجر صيدناوي في العتبة ومتجر شملا بذوق رفيع.

أصبحت العولمة اليوم كلمة السر، وحلّت محل مفهوم الكوزموبوليتية القديم. ومن مظاهرها انتشار المطاعم الصينية والهندية والأرجنتينية، فيما أصبحت الأطعمة العالمية والآسيوية والسلع المستوردة من جميع أنحاء العالم متوافرة في المتاجر ومحلات السوبرماركت المصرية. ولا شك بأن سلسلة سينزبري° في القاهرة قد هجّنت الأذواق عن طريق تعريف المصريين بأساليب استهلاك جديدة في السوبرماركت، إلا أن كثرًا شككوا بفرص نجاح سينزبري في التأقلم مع الذوق المصري. بعد عام على افتتاح مجمّعات سوبرماركت ضخمة، قررت الشركة أن تنسحب من مصر نتيجة احتجاجات كثيرة بفعل انتشار شائعات تتّهم مالكي سينزبري بأنهم صهاينة، أطلقها تجار صغار خشوا احتكار سينزبري. وقد فسّر البعض الحادثة بأنها تعكس صراع مصر ضد قوى العولمة الشريرة، إلا أن المتشائمين رأوا في انسحاب سينزبري من السوق المصرية خطوة حكيمة، إذ إنهم قد توقّعوا الركود الاقتصادي.

القاهرة عن طريق كوالالمبور

في أواخر التسعينيات خضعت مصر لعملية إعادة هيكلة أدارتها منظمات مالية دولية أفضت إلى المزيد من الخصخصة وتحرير الاقتصاد. تزامن ذلك مع ولادة طبقة جديدة من رجال الأعمال وحيتان المال الذين يعيدون هيكلة الاقتصاد المصري. فهل يتّجه الشرق الأوسط نحو نموذج تنمية آسيوي وهل سيتوّج بأزمة مالية مماثلة؟ يبدو الإعجاب بالنموذج الآسيوي محوريًّا في خطاب التنمية المصري. ويتساءل المفكرون المصريون عمّا إذا كان الشرق الأوسط قادرًا على أن يتبع نموذجًا تنمويًا شبيهًا بنموذج النمور الآسيوية، إلا أن العالم السياسي الماركسي المصري محمد السيد سعيد في غاية التشاؤم، وقد عبّر عن ذلك خلال تعليقه على التغيير الحكومي الأخير قائلًا:

> نريد أن نقلّد النموذج الآسيوي، لكننا نفتقر إلى الخصال الآسيوية التقليدية، مثل الانضباط الذاتي، والدقّة التامة، والتقشف الشديد. إننا نُكثر من تباهينا بإرثنا وأصالتنا، إلا أن التوق للعلم، والرغبة في البناء، وتقدير العمل الجماعي، كلها صفات بدأت تتلاشى (سعيد، ١٩٩٩).

لا يهم ما إذا كانت مصر ستحاكي النمور الآسيوية أم لا، فاللافت تحديدًا هو التشبيه والمقارنات المستمرة مع النهضة الآسيوية المزعومة والتي يناقشها المفكرون اليساريون والإسلاميون على حد سواء، كما أن التساؤل الطاغي على النقاش في مصر هو «لِمَ لن نكون مثلهم أبدًا».

حاججَ بعض علماء الاقتصاد بأن دول العالم الثالث التي تمر بإعادة هيكلة بنيوية تعاني من زيادة في الإفقار (فرغني، ١٩٩٨). والتقارير الأخيرة مؤرقة بالفعل، لا سيما أن انتصار النيوليبرالية يتحقق على حساب الفقراء. منذ انطلاق برنامج التكيّف الهيكلي الذي ينفذه صندوق النقد الدولي في مصر، يذكّرنا آصف بيات (١٩٩٧: ٣) بأن الفقر في المناطق الريفية قد تضاعف وبأن الفقر في المناطق الحضرية قد ازداد أكثر من مرة ونصف المرة بين عامَي ١٩٨١ و١٩٩١، أي منذ انطلاق برنامج التكيّف الهيكلي المذكور. ويحاجج تيموثي ميتشل (١٩٩٩) بأن الأجور الحقيقية في القطاع العام قد انخفضت بنسبة ٨ في المئة وبأن إحصاءات الإنفاق الأسري قد كشفت عن انخفاض كبير في الاستهلاك الحقيقي للفرد بين ١٩٩٠-١٩٩١ و١٩٩٥-١٩٩٦. ويشير ميتشل إلى أن عودة المطاعم التي تقدّم الأكل بالمجان للفقراء تمثّل علامة على الفقر المتزايد، مضيفًا أن «نسبة الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر قد ارتفعت خلال هذه الفترة

من حوالي ٤٠ في المئة (في المناطق الحضرية والريفية) إلى ٤٥ في المئة في المناطق الحضرية وأكثر من ٥٠ في المئة في الريف» (ميتشل، ١٩٩٩: ٣٢). من ناحية أخرى، يقول بيات إن أكثر من نصف سكان القاهرة والجيزة قد صُنفوا في خانتَي الفقر والفقر المدقع. ويبدو أن المجتمع المصري يقدّم ظاهرة متناقضة، فمن ناحية يدرس مراقبون الأسلمة المتزايدة للمجتمع ككل ابتداءً من القِمة من أجل التصدي لحركات الاحتجاج الإسلامية، فيما يتوازى مع هذه الظاهرة تأسيس عالم متّسع من الاستهلاكية ومن أمركة المجتمع والثقافة. إذا ارتبطت مراكز التسوق في الغرب بانتشار المداخيل المرتفعة، فإن غالبية دول الشرق الأوسط لا تزال تمتاز بالأسر منخفضة الدخل. وتصدم القاهرة الجميع بكثافتها السكانية المذهلة، وتلوث السيارات، وبروز تجمعات الفقراء المهمّشين من القطاع الحديث. تشير الإحصائيات إلى وجود ٤٠ ألف شخص لكل كيلومتر مربع في منطقة القاهرة الكبرى (بيات، ١٩٩٧: ٣). وتنفرد القاهرة بأن مقابرها تستضيف نسبة كبيرة من السكان الفقراء المهمشين، حيث الحرمان يخلط الحياة مع الموت.

تنفرد القاهرة بأن مقابرها تستضيف نسبة كبيرة من السكان الفقراء المهمشين، حيث الحرمان يخلط الحياة مع الموت

المولات

المفارقة الثانية أن القاهرة، وعلى الرغم من الأزمة الاقتصادية الحادّة، تشهد انتعاشًا في بناء المولات. أدى احتكار الثروة في أيدي القلة إلى بناء عمارات سكنية[٦] ومسابح في الأراضي الصحراوية المستملكة حديثًا، في حين أن المنتجعات البحرية و«الأحياء السكنية المسوّرة»، المستوحاة من النموذج الأميركي أو الآسيوي أو التي تتميز بعمارة إسلامية مختلَقة، قد اجتذبت الكثير من مدّخرات الطبقات الوسطى. ويُعد مشروعا بيفرلي هيلز ودريم لاند نموذجين عن هذه «الأحياء السكنية المسوّرة». وينشأ نوع من التجانس بين القاهرة وكوالالمبور أو جاكرتا في إعادة صياغة المشهد الحضري تحت تأثيرات العولمة. وقد سُجّلت هذه الملاحظات قبل كل من الأزمة الآسيوية والركود الذي ضرب الاقتصاد المصري في الأعوام ١٩٩٨ - ٢٠٠٠. وتَمثلت النتيجة الأوضح للتعديلات الهيكلية في المضاربة العقارية، ما أدى إلى إثراء أصحاب العقارات مع تزايد الفوارق الاجتماعية والفقر. تكشف الإحصائيات أنه في عام ١٩٩١، عاش ٣٥ في المئة من سكان القاهرة تحت خط الفقر البالغ ١،١١٤ جنيهًا سنويًا لعائلة مكونة من ٤،٦ أفراد (دينيس، ١٩٩٦: ٨).

أعيد تشكيل المساحات العامة لتدمج التسوق مع الترفيه (دُور السينما، صالات البلياردو، صالات الرقص، حلبات التزلج على الجليد). غالبًا ما تشمل هذه المساحات مكاتب حديثة تضم يوميًّا طبقة واسعة من المهنيين. وقد تسبّب أسلوبُ الحياة الجديد في الأزياء، وظاهرة حمل الهواتف النقالة في تغيير مفاهيم الفضاء العام. تغيرت العمارة بشكل ملحوظ، ودرجت الأنماط المعمارية التي تدمج، على سبيل المثال، بين العمارة «الشرقية» و«الإسلامية» و«الآسيوية» والعمارة الغربية الحديثة. يضمّ مركز التسوق الشبيه بالكاتدرائية العديدَ من الاستخدامات، وميزته الأساسية هي الشفافية والانفتاح على العامّة. ازدادت أناقة الإعلانات في الصحف الإنكليزية والعربية تروّج لأنماط الحياة الجديدة. يمكن للمرء أن يجد نوعًا من التجانس بين مراكز التسوق في جميع أنحاء العالم، فهي متشابهة المظهر، سواءٌ كانت في سنغافورة أو ماليزيا أو إندونيسيا أو القاهرة. هذا الانطباع صحيح على السطح، إلا أن التنويعات المحلية بين كل حالة فردية، والوضع الاقتصادي لكل دولة، يرسم إطارًا مختلفًا.

بصدد المولات، ثمة حالة «مركز التجارة العالمي» في القاهرة الذي بُني من خلال تنظيف أو إقصاء الحي الشعبي والتخلص من العشوائيات المحيطة به. يمكن تتبّع هذا المنطق أيضًا في الطريقة التي قضى بها فندق هيلتون رمسيس ومجمّعه التجاري على الحي الشعبي من أجل بناء مول ملحق به، كما أن الأرض التي أنشئ عليها «مركز التجارة العالمي» قد بيعت بثمن بخس من قِبل الدولة واشتراها حيتان المال الجدد، لأنها تقع في منطقة شعبية. تسير هذه العملية جنبًا إلى جنب مع إعادة هيكلة واسعة للقاهرة بأكملها، ضمن عملية إحلال عمراني طبقي (gentrification) شبيهة بالعملية التي خضعت لها العديد من البلدان الأوروبية في فترات سابقة. وقد أطلق وزير الثقافة فاروق حسني حملة لترميم المعالم القديمة وبَرْجزة الأحياء الشعبية. يرى مؤيدو هذه الحملة أنها تحسّن مستوى النظافة وتجمّل المدينة، فيما ينظر المتشائمون إليها بصفتها خطوة نخبوية على حساب إخفاء الفقراء الذين يسكنون هذه المناطق وتشريدهم منها. إن الواجهات مطليّة باللون الأبيض لكنّ نظام الصرف الصحي القديم ما زال على حاله فيما يستمر شحّ المياه. باختصار، لم يتغير شيء داخل هذه المناطق المجددة. أزيلت أو رُمّمت الورش القديمة، فيما شُلّت الأنشطة الاقتصادية المرتبطة بها. يرى كثر في مثل هذا الإجراء

طريقة تمكّن الحكومة من احتواء المنشآت التجارية الصغيرة والسيطرة عليها، كما هو الحال في حي الدرب الأصفر الشعبي في منطقة الأسواق في القاهرة القديمة.

مولات فاخرة وأخرى شعبية

تجذب مولات القاهرة المختلفة زبائن في غاية الاختلاف. ففي حين يُعنى «مركز التجارة العالمي» بشكل أساسي بربّات البيوت من الطبقة الوسطى والطلاب وحديثي النعمة من رجال الأعمال الشباب ممن يستعرضون هواتفهم النقالة، فإن «مركز البستان التجاري»- والذي كان من المفترض أن يكون موقف سيارات لوسط المدينة، فتحوّل أيضًا إلى مركز تسوق- يستقبل إجمالاً الشباب من الطبقة الوسطى الدنيا. ويضم المول مجموعة متنوعة من المقاهي ذات الطراز المصري، حيث الموسيقى المصرية الصاخبة والزوايا المظلمة للّقاءات السرية بين العشاق، كما تقضي مجموعات من الفتيان والفتيات أوقاتها بانتظام في مثل هذه المراكز. إن المقاهي الرخيصة والشعبية، ومقاهي الإنترنت، وصالات البولينغ أو البلياردو الكبيرة، أصبحت متاحة لشباب الطبقة المتوسطة الدنيا ممن يتسكعون في العصاري والعشايا. ليس صدفة أن معظم هذه «المولات» قد أقيمت بالقرب من سوق شعبي، كما هو حال «مركز البستان التجاري» المجاور لسوق الخضار الشعبي في باب اللوق، فيما يقع «مركز التجارة العالمي» بالقرب من سوق بولاق الشعبي. «خان عزّام» مركز تسوق جديد أقحم في قلب سوق خان الخليلي الشعبي، فلهذا الإقحام أثر مؤرّق على السوق المتواجد في منطقة إسلامية من القاهرة عمرها قرون. يشبه «خان عزام» من الداخل متجرًا كبيرًا من النمط الباريسي، وهذا التباين مسيء بالفعل، بالنظر إلى شوارع السوق الواقع على بعد أمتار قليلة منه.

يضم المول مجموعة متنوعة من المقاهي ذات الطراز المصري، حيث الموسيقى المصرية الصاخبة والزوايا المظلمة للّقاءات السرية بين العشاق

لم يُفتتح «خان عزام» بعد، ويتساءل الكثيرون عن فرص نجاحه في ظل الأزمة الاقتصادية الحالية. تم بناء مركز التسوق هذا على الطراز الغربي للسوق المسقوف، بمشربيات خشبية وأعمدة على الطراز الإسلامي، مُظهرًا لمرة أخرى مزيج الأذواق الدارج. هل يمكن الحديث عن تفاعل محتمل بين هذين السوقين المختلفين؟ هل يمكن لحوار أن يجري بين القطاعات أو المساحات الحديثة والتقليدية؟ يبدو أن ما يحدث هو مجرّد وضع مجموعتين مختلفتين من السكان جنبًا إلى جنب، وأن ما يتم تمثيله فعليًّا هو انعدام التبادل أو الطلاق، بين شبكات الأقمشة والمنتجات المستعملة في السوق التقليدي، على سبيل المثال، وبين السلع الحديثة التي تنتجها الشركات وتباع في «مركز التجارة العالمي».

يمكن الحديث عن خصوصية ثقافية معيّنة في مفهوم سكان القاهرة للمول. من المؤكد أن الشكوك ستراود أي أوروبي عند اعتبار «مركز البستان» مولاً أو مجرد ملحق لأكبر موقف سيارات في وسط المدينة. يُعتبر «اليمامة سنتر» في حي الزمالك - الذي يملكه الأمير بندر، العضو في العائلة المالكة السعودية - صنفًا كلّي الاختلاف عن سائر المولات. تم تشييده عام ١٩٨٩، وكان أول مول ينشأ في القاهرة ورمز حضور المال السعودي. يتكون المركز ذو الإدارة المصرية من تسع طبقات بأدراج كهربائية، ويغطي مساحة ٤٠،٠٠٠ متر مربع. يُعتبر موقع «اليمامة سنتر» في الزمالك مثاليًّا لطلاب كليات الفنون التطبيقية والموسيقى التي تقع على مقربة منه. قبل بضع سنوات، كان هناك مقهى على الطريق بين «اليمامة سنتر» والمبنى الذي يليه، وتم إغلاقه بعدما أصبح مكان لقاءٍ للطلاب الذين يجتمعون بعد الحصص ليدخّنوا النرجيلة ويتعاطوا الحشيشة، على ما يقال. خلال فصل الشتاء يصبح المركز ملتقًى مزدحمًا للطلاب بين الظهر والرابعة عصرًا. الإجراءات الأمنية مشدّدة، كما هو الحال في جميع مولات القاهرة. الكاميرات السرية في كل مكان، والحرّاس موجودون في كل طابق. يقول مدير المركز إن المشاكل الرئيسية التي يواجهها هي النشل وسرقة المعروضات، والتحرش الجنسي، وهي مشاكل تزداد في الصيف مع تدفّق الزوار السعوديين إلى القاهرة. ويبدو أن التحرش الجنسي يمثل التهديد الأكبر في حال استهداف النساء السعوديات، إذ ذكر المدير أن ذلك قد يؤدي إلى مشاكل خطيرة مع المالك السعودي. في فصل الشتاء، يصبح معظم زوار مركز التسوق متفرجين على المعروضات، مما يجعل أخطار السرقات الصغيرة هوسَ الإداريين في هذا المكان. تقام خلال شهر رمضان عروض للموسيقى العربية في البهو وتستقطب جمهورًا كبيرًا، إذ يقضي سكان القاهرة ليالي طويلة خلال شهر الصيام في الشوارع والأماكن العامة، وتزدحم مراكز التسوق حتى ساعات الليل المتأخرة. يتخصص «اليمامة سنتر» بأذواق محددة، مثل الأحذية ذات الكعاب العالية، والملابس البرّاقة، ولُعب الأطفال، مستقطبًا السعوديين بشكل أساسي. تبدو جودة المنتجات ملبّية لاحتياجات زوار الخليج



OROSDI-BACK
VENTE EN GROS ET EN DÉTAIL
LES PLUS VASTES
MAGASINS DE
TOUT L'ORIENT
AFFICHES-CAMIS, PARIS

الذين يصطافون في القاهرة، أي أن معايير الذوق تعكس ما يعتبره سكان الزمالك من الطبقة العليا «بلدي» أو «بيئة» (أي شعبي وسوقي ضمنيًا). أكثر ما يلفت الانتباه أن «اليمامة سنتر» يستقطب النساء المصريات اللواتي يتبعن الأسلوب السعودي في اللباس والحجاب. ويبدو من خلال لهجتهنّ أنهن متزوجات من سعوديين أو خليجيين، شأنهن شأن الكثير من النساء المصريات الفقيرات اللواتي «تبيعهنّ» عائلاتهن عرائس رخيصات. يجذب كل واحد من هذه المولات زبائن مختلفين من حيث طبقاتهم ومتطلباتهم كمستهلكين. ففي حين يُعتبر «البستان» و«اليمامة» مختصّين بالعامّة و«السوقيين» من الجمهور الذين يقال عنهم «بيئة»، فإن «فيرست مول»، الذي افتُتح حديثًا في الجيزة في أحد أغلى وأفخر مباني القاهرة، يُظهر كيف تبذل المولات الراقية قصارى جهدها لإبعاد الجماهير، من خلال تضييق إجراءات الأمن وافتتاح المطاعم والمقاهي الغالية والتي تُقصي الفقراء.

تبدو جودة المنتجات ملبية لاحتياجات زوار الخليج المصطافين في القاهرة، فمعايير الذوق تعكس ما يعتبره سكان الزمالك من الطبقة العليا «بلدي»

«القهاوي البلدي» في مراكز التسوق

«إن مؤسسة واحدة فقط في القاهرة تُعد أكثر شيوعًا من المسجد: المقهى. الإحصائيات اليوم أقل دقّة مما كانت عليه عندما أحصى جيش نابليون ١٣٥٠ مقهى في مدينة الألف مئذنة، إلا أن نسبة ٢٠٠ مواطن لكل مقهى لم تنخفض كثيرًا. وفقًا لهذا التقدير، يجب أن يصل عدد مقاهي القاهرة الحديثة ألى أكثر من ثلاثين ألفًا (رودنبيك، ١٩٩٩: ٢٦٣)».

يذكّرنا تعليق ماكس رودنبيك بأهمية المقهى كمؤسسة تقليدية تتيح للناس اللقاء والاختلاط والنميمة ولعب الطاولة وتصنيف الأشخاص حسب المهنة، لكنها كانت أيضًا مساحة بارزة وفي غاية الأهمية في الأحياء الشعبية، حيث يجلس الناس يعلّقون على المارة، ويتبادلون أخبار الحي. كان المقهى لسنوات عديدة مكانًا مقتصرًا على الذكور فقط، حتى غدا بصفته موقعًا للتعليق على أشكال النساء المارات ثيمةً متكررةً في الروايات والأفلام المصرية. يزهو عشاق القاهرة بالوسط الثقافي المميز بالمفكرين والرسامين والكتّاب في وسط البلد، والذي شهد انتعاشًا خلال التسعينيات. يجتمع هؤلاء الأشخاص في الأماكن نفسها (المقاهي والحانات) كل ليلة تقريبًا للشرب والمرح وتبادل الأخبار والأفكار والمعلومات والنميمة، في السياسة أو الفن أو في أحدث الفضائح. تمثلت أشهر معالم هذا المشهد في «قهوة البستان»، المعروفة أيضًا بقهوة المثقفين والفنانين، و«النادي اليوناني» الذي يقع فوق «مقهى جروبي» التاريخي، و«بار الجريون» و«بار أوديون»، ومطعم «إستوريل»، وبار فندق «وندسور»، و«كافيه ريش» الشهير الذي أعيد افتتاحه مؤخرًا. هل يمكن الاستنتاج بأن المقاهي في مولات اليوم أصبحت النظير الثقافي للحانات القديمة في وسط البلد؟ هل تمثل هذه الحانات والمقاهي في وسط البلد ملتقى لثقافة مضادّة جديدة تواجه ثقافة الاستهلاك العدوانية في المولات؟ ليس مرجحًا أن يحل أحدهما محل الآخر، إلا أن هذه الملاحظات بحاجة إلى المزيد من التفكير والبلورة. يُدهش دارسو الظاهرة الاستهلاكية لمشهد دمج المقاهي المصرية الحديثة ضمن المولات، والتي قام العديد منها- مثل ملحق «رمسيس» و«اليمامة سنتر»- بإنشاء قهوة مصرية حيث يمكن تدخين النرجيلة داخل المول المكيّف[٧]. توجد في كثير من الأحيان عربة تقليدية لبائع متجول في الجوار تقدّم مأكولات شعبية مثل الفول والحمص والسلطات الشرقية. لبعض المقاهي طموحات فنية، مثل المقهى في الطابق الأرضي من «اليمامة سنتر» في الزمالك الذي يضم صالة عرض فنية، بحيث أصبح ملتقى للكتّاب والرسامين الشباب. هناك يلتقي الفتيان والفتيات للمغازلة. صار المقهى مكانًا يمكن فيه تدخين النرجيلة والنقاش حول الفن واستعراض اللوحات المعروضة للبيع. إن ازدهار السياحة في هذه الأماكن العامة أدى إلى خلق نزعة تدفع بالثقافة نحو الفولكلور، مثل تقديم الخبز البلدي في فنادق «الماريوت» و«الشيراتون»، ونصْب الخيم التي تضم راقصات ومطربين شعبيين في محاكاة مبتذلة للحياة البدوية. مع إحياء التقاليد الشعبية والاحتفاء بها و«تهذيبها»، راج تدخين النرجيلة، وعرض عربات الطعام، وبيع الفول والطعمية، الآتيين بالأصل من النظام الغذائي للفقراء والطبقات الدنيا. يقدم مطعم في خيمة داخل «جنينه مول» في مدينة نصر الفطيرَ والكشري، ذاك الطبق الشعبي المكون من الأرز والمعكرونة المزوجين بصلصة الطماطم الغنية بالبصل، فيما يستقطب «طيبه مول» - الموجود أيضًا في مدينة نصر - الشباب من الحي الشعبي في منشية ناصر، الذي يعتبر اليوم من العشوائيات، بحيث أصبح هذا المول مقصدًا للعب ألعاب الكمبيوتر. أما «معادي غراند مول»، فهو مكان مدهش لدراسة الجنسيات المختلفة. تلتقي العاملات المنزليات من الفيليبين خلال عطلات نهاية الأسبوع

في صالة البولينغ للّعب والدردشة[8]، فبالإضافة إلى الأميركيين، تقصد الجاليات الكورية واليابانية وجاليات جنوب شرق آسيا هذا المركز لأنه يبيع السلع الآسيوية المتوافرة حاليًّا في مصر.

«مركز التجارة العالمي» في القاهرة

أودّ أن أناقش قضية «مركز التجارة العالمي» في القاهرة، الذي أنشأته عائلة ساويرس، ويُعتبر اليوم قصة نجاح، ويرمز إلى انتصار الطبقة الجديدة من حيتان المال في مصر. برزت عائلة ساويرس في عهد نظام مبارك، معيدةً إلى الأذهان رأسمالية العائلات الأميركية مثل عائلَتي روكفلر أو فورد. تحيط القصص المضخّمة بأصول العائلة ونجاحها، وتؤجّجها الشائعات القائلة بأن آل ساويرس قد جمعوا ثروتهم من خلال تحصيل قروضًا من البنك الدولي ومساعدات أميركية. تمتلك العائلة «شركة أوراسكوم للاستثمار القابضة»، كما أنها تسيطر على ١١ شركة تابعة (ميتشل، ١٩٩٩: ٣١)، «من ضمنها أكبر شركات البناء الخاصة في مصر، وصناعة الإسمنت وتوريد الغاز الطبيعي، وأكبر مشاريع التطوير السياحي في البلاد (بتمويل جزئي من البنك الدولي)، وشركة لتجارة الأسلحة، والحقوق المحلية الحصرية للهواتف النقالة، ومايكروسوفت، وماكدونالدز، والكثير غيرها» (ميتشل، ١٩٩٩: ٣١). يُعدّ تركّز الثروات في أيدي عدد قليل من العائلات استمرارًا منطقيًّا لسياسة الباب المفتوح التي مهّد لها [أنور] السادات. نمت مؤسسة «مركز التجارة العالمي» لتصبح شبكة تضم أكثر من ٣٢٠ عضوًا من مراكز التجارة العالمية في أكثر من ١٩٠ مدينة حول العالم، وهي التي تأسست في نيو أورلينز عام ١٩٦٨ لتشجيع توسّع التجارة العالمية من خلال مفهوم مركز التجارة العالمي. تأسس «مركز التجارة العالمي» في القاهرة عام ١٩٩٠ عبر مشروع مشترك بإشراف المهندسين المعماريين أوينغز وميريل سكيدمور من شيكاغو وعلي نور الدين من مصر. يعلن الكتيّب الإنكليزي- الذي يدعو الطبقات الوسطى المصرية إلى عالم الاستهلاك الجديد- عن المشروع على النحو الآتي:

«مركز التجارة العالمي» في القاهرة أنشأته عائلة ساويرس، ويرمز إلى انتصار الطبقة الجديدة من حيتان المال في مصر

> «أهلاً بكم في مركز التسوق بمركز التجارة العالمي
> العملاء الأعزاء،
> مرحبًا بكم في مركز التسوق بمركز التجارة العالمي في القاهرة. إن التصميم المعماري الاستثنائي لبيئة التسوق هذه الفريدة من نوعها في مصر يعكس ويجمع بين اللمسة القديمة للأسواق الإسلامية المصرية وبين أحدث صالات العرض الأوروبية. صُمم مركز التجارة العالمي في القاهرة لضمان راحة المتسوقين ورفاهيتهم، من خلال توفير مجموعة واسعة من الخدمات والمرافق، مثل الأدراج الكهربائية، والمصاعد، وتكييف الهواء، ومواقف السيارات، إلخ. يضم المول التابع لمركز التجارة العالمي في القاهرة أكثر من ٧٥ متجرًا تقدّم مجموعة متنوعة من أفضل المنتجات والمرافق الترفيهية، من الملابس، والإكسسوار، والأثاث، والمعارض الفنية، والمقاهي، والمطاعم، والنوادي الليلية، وصالات الرقص، إلخ.
> يوفّر مركز التجارة العالمي في القاهرة مساحات لمكاتب، وشقق سكنية، ومتجر بيع بالتجزئة، ومساحات ترفيهية، مقدمًا للأعضاء والمستأجرين مجموعة واسعة من المرافق والخدمات، بما فيها خدمات المعلومات التي تتضمّن الاتصالات المحوسبة، وقاعدة بيانات واسعة وتسهيلات مكتبية تغطي الأسواق العالمية، والفرص التجارية، والقوانين الحكومية، والتعرفات الجمركية، والمواضيع التجارية، وخدمات البحوث التجارية، والبعثات التجارية، ومرافق الاجتماعات أو المؤتمرات، ومساحة للعروض.
> ينقسم مركز التجارة العالمي إلى ثلاثة أقسام رئيسة: المنطقة السكنية والترفيهية، والمكاتب، والمجمّع التجاري».

تم تأسيس «مركز التجارة العالمي» في حي بولاق الشعبي في القاهرة عام ١٩٩٠- بالإضافة إلى أبراج أخرى (فنادق كونراد وهيلتون)- على حساب القضاء بشكل قاطع على أحد أقدم أحياء القاهرة وأكثرها ثراءً من الجانب المعماري. خضع الحي لتحوّل سريع جدًّا بشكل لا يصدق. برز بولاق خلال القرن الماضي كحي برجوازي راقٍ، وهو اليوم أحد أكثر الأحياء اكتظاظًا بالسكان في القاهرة، ويُعرف بمحالّ البيع بالتجزئة، والمنسوجات، وتصليح السيارات، وأسواق المواد المستعملة في وكالة البلح. واشتهر بولاق أيضًا بأوّل مطابعه وهي المطبعة الأميرية التي اندثرت. صار شارع المطبعة اليوم مأهولاً بالمحالّ الكبيرة التي تبيع الملابس والمنسوجات المصرية والمستوردة. مما يلفت الانتباه، أن عددًا كبيرًا من هذه المحال يملكه أقباط يعرضون أيقونات وفسيفساء وصورًا لمريم العذراء، فقد اكتسبت هذه العلامات أهمية مع تزايد الأسلمة والتوتّرات



سيتي ستارز مول، القاهرة،
shefalitayal.com


Orbit
GUCCI



الطائفية التي أثّرت على المجتمع المصري بين عامَي ١٩٨٠ و٢٠٠٠. تبيع المتاجر الصغيرة التي يملكها الأقباط مخلّفات الجيوش مثل الخيم والمظلات والأزياء العسكرية. وقد نجا حمّام شعبي قديم في شارع السنية، على مقربة من المسجد الذي يحمل الاسم ذاته. ويا للمفارقة: على بعد أمتار قليلة من المركز التجاري الفخم والحديث، يقع سوق الجمعة في بولاق، مقدّمًا مشاهد مفعمة بالحيوية للحشود المكتظّة، والمساومة على الأسعار، والنساء البلديات القويات (اللواتي يرتدين ملايات سوداء طويلة في أغلب الأحيان). يشتهر السوق الشعبي ببيع الملابس المستعملة في سوق الكانتو، وبعد مسافة قصيرة يصل المتجول إلى سوق السبتية الكبير والمتخصص بالحديد والخردة. مدهش هو مشهد المواجهة بين هذين العالمين والسوقين المختلفين، إلا أن طبقة الرأسماليين المصريين تسارع في إقصاء الأحياء الشعبية. لقد نجت المقاهي وحياة الشوارع الشعبية من التغيير، لكن إلى متى؟ شُيّد فندق «رمسيس هيلتون» على نفس ضفة النيل وفي موقع قريب من مول آخر، وهو أيضًا في طور التوسع على حساب الحي الشعبي في الشارع الخلفي. عبّر لي سكانُ الحي الذين تحدثت معهم عن سخطهم وخوفهم من الحكومة. ويعلم الجميع أن أيام الحي الشعبي باتت معدودة وأن الإخلاء قادم. يبدو السكان مستسلمين لخيار قبول المبالغ الضئيلة التي تمنحها الحكومة مقابل تشريدهم، وهم يدركون أن هذين البرجين يأخذان حصة الأسد من الماء والكهرباء، مما يساهم في نقص التغذية عن الحي.

ترفيه الطبقات الوسطى

عندما عدتُ إلى القاهرة شعرت بأن تجربتي في كوالالمبور تتكرر فيها بشكل أو آخر. يمكن بسهولة تطبيق أوصاف النزعة الاستهلاكية والعمارة في جنوب شرق آسيا على القاهرة. يجسّد «مركز التجارة العالمي»، على سبيل المثال، مفهومًا جديدًا للمساحة المخصصة للترفيه (دور السينما والمراقص والمتاجر ومراكز اللياقة البدنية وألعاب الكمبيوتر، في مرافق الاتصال والشقق السكنية). ونشهد نشوء طريقة جديدة للطبقات الوسطى في شغل المساحة وقضاء الوقت. يهدف هذا المجمّع الضخم، الذي يضم بعض مئات من المحالّ التجارية، والمطاعم، والكافتيريا، إلى دمج الجانب السكني بالجانب الترفيهي، ودمج الأعمال والتجارة مع التسكع. يضم المركز مكاتب منظمات دولية مثل الأمم المتحدة، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وبرنامج الأغذية العالمي للأمم المتحدة، ومكتب الهجرة الدولي، ومجموعة توماس كوك، وبنك الاستيراد والتصدير الأفريقي، وغيرها الكثير. يتكوّن برجا «كونراد» و«هيلتون» السكنيان والمحيطان بـ«مركز التجارة العالمي» من ٣٦ طبقة لكلّ منهما، ويحتوي كل برج على بهو كبير، وتضم كل طبقة أربع شقق من غرفتين إلى أربع غرف نوم، تكلّف ١٥٠٠ دولار أميركي شهريًّا لمساحة ٢٠٠ متر مربّع.

يتغير الزبائن طوال اليوم، من نساء أنيقات، بحجاب أو من دون حجاب، وعائلات تتجول وتتفرج على المعروضات، ومجموعات من الشباب الذين يلعبون ألعاب الكمبيوتر، والأزواج الشباب الذين يتماسكون بالأيدي، ونزلاء الفنادق من دول الخليج، والشباب المصريين المترفين، وزبائن النوادي الليلية وصالات البلياردو المعتادين، والأجانب العاملين في المنظمات الدولية. كما يقع مقرّ «موبينيل» هناك، وهي إحدى أكبر شركات الهواتف النقالة. يستأجر زوار الصيف القادمون من الخليج والسعودية شققًا واستوديوهات في فندقَي «كونراد» و«هيلتون». يبدو أنهم جميعًا يكثرون التردد على هذه الأماكن. الإجراءات الأمنية مشددة للغاية لدرجة أن التقاط الصور، على سبيل المثال، ممنوع منعًا باتًّا. الردهة مكان مفتوح ومركزي يقع ضمن مجال رؤية الجمهور، تم تصميمها بشكل يرمز إلى سوق «وكالة» إسلامي (مسقوف)، بمنحوتات خشبية تشبه المشربيّات، ومدخل «فرعوني» وبلاط أوروبي عصري، مانحةً شعور التواجد في مركز تسوّق في أوروبا أو آسيا. تقول الشائعات إن البناء كان من المفترض أن يكون سوق أوراق مالية، لكن المشروع لم يتبلور. يعرض «الهيلتون» في عيد الميلاد الأشجارَ المزينة، وتقام في شهر رمضان مآدب كبيرة في خيم تُنصب في المساحة المفتوحة للمدخل، بحيث تشبه موائد الرحمن. لو أمكننا التغاضي عن تكلفة الإفطار للفرد في «مركز التجارة العالمي»، لكان من الرائع أن يجتمع الفقراء والأغنياء في فرح المأدبة. لا شك أن التفرّد أصبح مرغوبًا في القاهرة، ذلك أن مآدب الإفطار كهذه باهظة الثمن. أصبح يتمثّل هاجسُ أثرياء القاهرة اليوم بإقصاء الفقراء غير المرغوبين أبعد ما يمكن عنهم. تحافظ هذه المراكز التجارية - سواء «اليمامة سنتر» أو «مركز التجارة العالمي» أو الملحق التجاري لـ«رمسيس هيلتون»- على إجراءات أمنية مشددة ومراقبة العامّة بكاميرات الفيديو.

الثقافة الاستهلاكية والتهجين

ثمة محاجّة تقول إن العولمة تعني «نشر أو اختراع الاختلاف والتنوع» (روبرتسون وكوندكر، ١٩٩٨). وأثار روبرتسون وكوندكر النقطة التي تقول بأن العولمة في نظر العديد من مفكري العالم الثالث مرادفة للأمركة. صدرت منذ أواخر

الثمانينيات مجموعة كبيرة من الأدبيات المهتمّة بالمعرفة العالمية مقابل المعرفة المحلية، وبالتفاعل والعلاقة الجدلية والمعقّدة بين العالمي والمحلي (ألبرو وكينغ، ١٩٩٩؛ فيذرستون، ١٩٩٠؛ روبرتسون، ١٩٩٢). طوّر رولاند روبرتسون مواضيع تتساءل عما إذا كان الفردي ينبثق ضد العالمي أو يكمّله، وعمّا إذا كان وزن «الحقيقة المحلية» جزءًا لا يتجزأ من الحالة الثقافية العالمية. ورأى بايترس، من ناحية أخرى، أن العولمة غالبًا ما يُنظر إليها كعملية تهجين تحتاج إلى أن تفسّر عوضًا عن أن تكون موضوع تبجيل (مقتبس في كاغلار، ١٩٩٧). تخبرنا حالة مصر أن ما نشهده هو عمليةُ تهجين للنزعة الاستهلاكية، بحيث يعاد تدوير مطعم ماكدونالدز، أو أحد المولات، أو علامة تجارية لتتماشى مع الأذواق المحلية. يتم إضفاء صبغة آسيوية على مطعم ويمبي أو ماكدونالدز في سنغافورة وتكييفهما وفقًا لأذواق الطعام المحلية، فيما يتم تمصيرهما في القاهرة. ذلك هو ابتكار شيء جديد مرتبط بتمثيل متخيّل لثقافة أميركية تندمج مع المصنوعات المصرية. ليس هذا النقاش جديدًا، إلا أن ما يثير اهتمامنا هو كيفية التسويق المحلي لتهجين الأذواق وتشيئة الرموز الثقافية المصرية. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما نشهد ظاهرة التهجئة الخاطئة للأسماء والسلع الأميركية. إن إعادة تدوير سلعة استهلاكية تعني تكييفها مع الأذواق المحلية. يحضر هنا مثال «باسكن روبنز» في «مركز التجارة العالمي» في القاهرة، والذي يبيع سلعًا مختلفة بالكامل تحت هذه العلامة التجارية. غالبًا ما يؤدّي ذلك إلى جعجعة من الأذواق. يرجع أسلوب استخدام الأسماء الغربية التي يعاد تعريبها وتهجئتها بشكل خاطئ إلى أواخر السبعينيات والثمانينيات.

يتمثّل هاجسُ أثرياء القاهرة اليوم بإقصاء الفقراء غير المرغوبين أبعد ما يمكن عنهم

يمكن للتهجين أن يصبح مفهومًا مثيرًا للاهتمام عند تطبيقه على الثقافة الاستهلاكية، ذلك أن من اللافت النظر إلى الاستهلاك من منظور متعدّد الثقافات (كاغلار، ١٩٩٧: ١٨٢). في هذه الحالة تصبح مراكز التسوق في مصر أو جنوب شرق آسيا مختبرًا أنثروبولوجيًّا مدهشًا. هنا يعاد تدوير وتكديس وتحويل كل شيء، ثم يقدَّم بشكل جديد. يمكن القول إن جنوب شرق آسيا ومصر قد شهدتا شكلاً من أشكال التهجين في الثقافة الجماهيرية والعادات اليومية للطبقات الوسطى الصاعدة، بالتزامن مع خطاب حول النقاء. الأكثر إثارة للاهتمام هي دراسات علم الاجتماع الأخيرة التي أجراها علماء من جنوب شرق آسيا حول تهجين الطعام في سنغافورة، مثل الدراسة المشوّقة لبنغ هوات وراجا التي تبحث في تهجين الطعام الذي «قد ينظر إليه خطأً على أنه طعام نقيّ» (١٩٩٦: ٤). تلتفت الدراسة إلى التصورات المتغيرة تجاه ما يُعتبر إما نقيًّا أو هجينًا في الأكل من فوجيان وغواندونغ وبيرانيكان والأكل الهندي، كما تنظر إلى الدمج بين الطعام الصيني والطعام الماليزي، رابطين إياه بأسلمة الطعام الصيني. صارت عملية «فنون الطهي المتخيلة» مرتبطة بالهويات الإثنية والعلامات التي تتضمّنها اللغة والملبس والطعام. على الرغم من أن اختراع فنون الطهي في الحالة السنغافورية عائد في معظمه إلى التأثير الخارجي للسياحة والترويج للصورة العالمية والودودة للجزيرة، حيث إنها قد طوّرت ديناميتها الخاصة (بنغ هوات وراجا، ١٩٩٦).

إضافة إلى ذلك، فإن تأملات كيوا بنغ هوات الذكية حول الثقافة الاستهلاكية في آسيا تساعد على إعادة النظر في تأثير الثقافة الاستهلاكية من منظور جديد. يجادل بنغ هوات بأن الاستهلاكية لدى الشباب في آسيا قد تكون شكلاً من أشكال مقاومة هذا الجيل مقارنةً بآبائهم الذين نشأوا على التقشف والادخار. تحفّز كتابات بنغ هوات عن الثقافة الاستهلاكية على اعتماد المنظور المقارن.

بحثتُ كنوع من التمرين الفكري عن كتابات مشابهة حول الثقافة الاستهلاكية في مصر فوجدتُ أنها لا تزال متأثرة بالنظريات الماركسية ونظرية التبعية، والتي يمكن أن تكون مفيدة لشرح التغيير على المستوى الكلي، عوضًا عن تأثيرات العولمة المحلية (glocalism) أو الحالات في العالم الثالث. إن كتاب جلال أمين الأخير، «**ماذا حدث للمصريين؟**» الذي نال جائزة الدولة عام ١٩٩٨، ينتمي إلى السياق نفسه. يحاول أمين، وهو خبير اقتصادي، أن يشرح التغييرات الأخيرة منذ عهد الانفتاح التي أدّت إلى انقلاب مصر من الولاء للاتحاد السوفييتي إلى الولاء للنظام الرأسمالي العالمي. إن الدراسات المتداخلة الاختصاصات، في الواقع، هي أكثر ما ينقص مصر. وإن دراسة أمين تقدّم سيرة شبه ذاتية ورواية مشبعة بالحنين عن طفولته وشبابه بالمقارنة مع الحاضر المتدهور. يتذكر أمين التغييرات التي طرأت على نمط الحياة، والتغييرات التي مرّت بها العاملات والمدبرات في المنازل، والنساء، وأفراد عائلته، بهدف التعميم وغالبًا تفسير التغييرات الهيكلية الكبيرة التي حدثت في الثمانينيات والتسعينيات. أسلوب أمين ذكي وطريف وملاحظاته بلا شك متبصّرة للغاية في فهم التحول

في مصر اليوم. إلا أن ما يزعج في تحليله هو نبرته الأخلاقية، وخاصةً حنينه إلى عصر ذهبي قد انقضى. يبدو أن أمين قلق بدرجة أولى من الحراك الاجتماعي «المرعب» والتحول الطبقي الناتجَين عن سياسات الانفتاح والهجرة. لا يسعني إلا أن أتّفق معه في ذلك، إلا أن ما يزعج إلى حد ما طريقتُه في إطلاق الأحكام القاسية على الطبقات الصاعدة. يفسر أمين ظاهرة الاستهلاك التفاخري لدى الطبقات الوسطى المصرية على أنها محاولات لإخفاء أصلهم الطبقي «الحقيقي». يبدو في ذلك متوافقًا مع خطاب الطبقات العليا السابقة المنهار، والتي سمّت الطبقات التي صعدت خلال نظام عبد الناصر بـ«حديثي النعمة». واللافت أن إدانة حديثي النعمة قد نفذت وأصبحت مقولة رائجة. الجميع في مصر مهووسون بهؤلاء الذين لا اسم لهم ممن سرقوا الامتيازات. من جانب آخر، صارت هواية الأثرياء الجدد أن يشتروا ويستولوا على منازل وأثاث الطبقة الثرية القديمة المنهارة اجتماعيًا، وأن يرتدوا الملابس ويؤثّثوا المنازل تبعًا لأسلوب ما قبل ثورة عبد الناصر، مدّعين أنهم ينتمون إلى عائلات عريقة، ويتهمون الآخرين بأنهم حديثو نعمة. أصبح دارجًا في مصر أن يتحدث أحدهم عن هجوم «حثالة القوم» على اعتباره مسؤولاً عن تدهور مستواه الاقتصادي وكآلية للدفاع عن النفس. إن هذا الاتهام ضد حديثي النعمة- وهو جليّ الحضور في نبرة أمين- شديد الشبه بخطاب الأرستقراطية المزعومة البالية وتفجّعها على فردوسها المفقود. يبدو أن أمين قلق من التسلق الاجتماعي، وانتشار الفن الهابط، وانحلال الأعراف الأخلاقية والاجتماعية،

إن إدانة حديثي النعمة قد نفذت وأصبحت مقولة رائجة. الجميع في مصر مهووسون بمن لا اسم لهم وسرقوا الامتيازات

وهو بهذا يشترك مع الدعاة الدينيين في إدانة الشباب. أدّت هذه الثقافة المنحلّة بحسب أمين إلى ازدهار الاستثمار غير المنتج، مثل انتشار منازل الطوب القبيحة ذات إمدادات الماء والصرف الصحي الرديئة، وسيارات الأجرة في الريف (بصفتها حلاً فرديًا للبطالة لا يفعل شيئًا لتحسين الإنتاجية). ينسى أمين أن إحدى مفارقات الانفتاح وهجرة الفلاحين أنها سمحت للفلاحين لأول مرة في التاريخ بالحصول على جوازات سفر، وبالتالي امتلاك بطاقات هوية وجوازات سفر رسمية.

صحيح أن الهجرة تمّت في ظل ظروف مروّعة، لكنها أعطت الفلاحين القدرة على التنقل والوصول إلى الاقتصاد النقدي، وحررتهم من الروابط القديمة لنظام العزبة. ولا يمكن للمرء إلا أن يتفق مع توقعات أمين المؤرّقة حول الثقافة، ونقده للنزعة الفردية وللأمركة، إلا أن رؤيته يشوبها تحيّز قوي ضد الطبقات حديثة الصعود بأنهم أثرياء جدد، وهي تستدعي المزيد من التمعّن على الرغم من صحتها. يعلّق أمين على انتشار مفهوم الموضة والأسلوب الغربي من خلال اقتصاد السوق، لإدانة سياسات الباب المفتوح، متجاهلاً حقيقة أن الأزياء الغربية قد دخلت إلى مصر منذ أكثر من قرن. إن نبرته المنددة مزعجة، لا سيما أنها تنطوي على نسخة مشبعة بالحنين من الماضي الذي كان جميلاً ومنظمًا، قبالة الحاضر الهابط الذي يغزوه المتسلقون الاجتماعيون. كانت الطبقات العليا القديمة، بحسب أمين، أكثر رفعة وإنسانية. مرة أخرى، قد يكون ذلك صحيحًا، لكنه تصريح يثير المشاكل لعالِم اجتماع يحاول- عوضًا عن إدانة انحطاط الفن، أو الأفلام، أو الثقافة الجماهيرية- أن يستوعب ما هو شعبي وما هي التقاليد المؤمّمة أو المخترعة. ولا يسع المرء إلا أن يتساءل لماذا يتبنّى أمين مثل هذه المواقف، وهو الأستاذ في الجامعة الأميركية بالقاهرة، المؤسسة الأجنبية «المزروعة»؟ أهو نوع من تبرير الذات نظرًا لمكانته المتميزة كمفكر «مأجور للخارج»؟

الواقع أنه يجوز النظر إلى ظاهرة بيوت الطوب في الريف على أنها شكل من أشكال «عمليات تمدين» الفلاحين المصريين، بحسب تعبير عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس. لو صرفنا النظر عن الطريقة شديدة القبح[9] وغير الصحية التي يتم بها تشييد بيوت الطوب الأحمر، من ناحية مياه الصرف الصحي والمياه الجارية، فإن لها، على الرغم من ذلك، آثارًا «تحديثية» غير مقصودة. إن نبرة أمين الصوابية بخصوص الاستهلاكية تتناسى أنها قد تشكل مخرجًا لشباب الطبقة العاملة كي يعبّروا عن اعتراضهم. يمكن القول إن النزعة الاستهلاكية، بالإضافة إلى التنزّه في مساحات نظيفة وحديثة ومكيفة الهواء، توفر إحساسًا بالسموّ. يبدو أن الخبير الاقتصادي جلال أمين يحاول أن يصبح متداخل الاختصاصات، إلا أنه يزدري مجال البحث السوسيولوجي في مجال الدراسات الثقافية، على الرغم من الرؤية الغنية لهذا المجال حول الثقافات الاستهلاكية والجماهيرية والشعبية.

ملاحظات ختامية

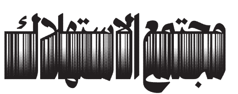
أعرب المفكرون الغربيون عن قلقهم من أن مراكز التسوق ليس لها ارتباط يُذكر مع عودة «المدينة الإنسانية»

التي دعا إليها ريتشارد سينيت في كتابه «وعي المدينة» The Conscience of the City ولا هي تتطوّر بذلك الاتجاه. لقد أصبحت مدن العالم الثالث اليوم أماكن جهنّمية، مع تزايد مشاكل التلوث والفقر والاكتظاظ السكاني. تحمل القاهرة رقمًا قياسيًّا كإحدى أكثر مدن العالم كثافة سكانية. أنا أبعد ما يكون عن الدفاع عن أنماط الحياة الاستهلاكية المحمومة لدى البرجوازية الجديدة في العالم الثالث، لكن يبدو أن مقاومة الفقراء تأخذ أشكالاً يصعب فهمها في جو من القمع الشديد لحقوق الإنسان وهيمنة الصوابية السياسية بين المفكرين من جهة، وتراجع الماركسية من جهة أخرى. أصبح المركز التجاري مساحة جديدة للتفاعل الاجتماعي وصياغة أنماط الحياة واحتياجات الاستهلاك، ومساحة للشباب والمهنيين الجدد.

بالإمكان تفسير ظاهرة الزواج العرفي بين الشباب على أنه التفاف على القانون ينجح في تذليل التوتّر الجنسي بين الشباب

استوعبت المطاعم والمحلات وقطاع الخدمات شرائح كبيرة من الشباب. لا شك بأن ذلك يؤثّر في طرق «اللبس» والظهور بمظهر عصري من أجل الذهاب إلى العمل. أتذكر مشهدًا لطالما شهدتُه في مراكز التسوق. تخلع النساء أحجبتهنّ عندما يزاولن وظائفهن كأمينات صندوق، أو نادلات أو بائعات، ويعاودن ارتداءها لدى عودتهن إلى منازلهن. يخبرنا هذا النوع من التنكر بالكثير عن اضطرار الشابّات للمساومة بين أساليب الحياة المختلفة. يمكن ملاحظة نفس الشيء بين الفتيات الصغيرات اللواتي يغيّرن لباسهن أو زيهن المدرسي حسب المكان. إن هذه الازدواجية والتغيير المستمر في الملابس بهدف التكيّف مع العالمَين- الداخل/ الخارج: الأحياء الشعبية الفقيرة، الكثيفة سكانيًا، الخاضعة لسيطرة اجتماعية مشددة، قبالة المجالات العامة الحديثة المرتبطة بالعمل في مراكز التسوق- تحتاج إلى المزيد من الدراسة. وبالتالي، يمكننا أن نقول إن ما يجعل مراكز التسوق في القاهرة مثيرة للاهتمام ليس التسوق نفسه، بل كونها حيزًا ومكانَ لقاءٍ لمجموعات الصبايا. تُعتبر مراكز التسوق أماكنَ مثالية للاختلاط، وللمغازلة بين الجنسين، وللتنزّه، وتُوفر متنفسًا يجد فيه العامة الدفء والمودّة. إن مركز التسوق هو المكان الذي تتشكل فيه الحشود، وهو مكان للترفيه يحل محل الحدائق والمساحات العامة النادرة في القاهرة. يمكننا حتى أن نناقش آثارها الديموقراطية، بحيث إنها تتيح الوصول إلى جميع الطبقات، على الرغم من قضائها الفجّ على الأحياء الشعبية واقتصاد الاكتفاء الذاتي المتمثل في القطاع غير الرسمي. أشار علماء الاجتماع إلى حقيقة أن المجتمع المصري قد شهد في السنوات الأخيرة أسلمة متزايدة في مجالات الحياة السياسية واليومية. وحاجج مراقبون بأن «الدِّين العام» قد اكتسب وضوحًا متزايدًا في مصر كما في الشرق الأوسط في العقود الأخيرة من القرن العشرين. هذا الادعاء ليس خاطئًا، لكنه يقدم وجهة نظر أحادية الجانب. قادتني ملاحظاتي إلى الاعتقاد بأن أسلمة الفضاء العام في التسعينيات قد تزامنت مع استراتيجيات البقاء التي تتخذ شكل «التساهل في العادات» بين الشباب، ضمن إطار مرجعي إسلامي. بالإمكان تفسير ظاهرة الزواج العرفي بين الشباب على أنه التفاف على القانون ينجح في تذليل التوتّر الجنسي بين الشباب. ويمكن للملابس المسماة «إسلامية» أن تصبح آلية وقائية تسمح بمزيد من الاختلاط بين الجنسين، وتتيح للشابات أن يُتركن بسلام. تصبح الملابس الإسلامية هنا آلية وقائية، تسمح للشباب بتدخين السجائر أو النرجيلة في الأماكن العامة، وتسمح بالمغازلة في المساحات الحميمة للمقاهي. يبدو في الواقع أن جيل الشباب قد اكتسب من خلال الاجتماع في المقاهي بعضَ الحريات التي لم تكن معروفة من قبل. فيما شهدت السبعينيات تزايد سيطرة الشرطة وسياسات الفصل في الأماكن العامة، والتي تزامنت مع صعود الإسلام السياسي، شهدت التسعينيات توافرًا متزايدًا لمثل هذه المساحات التي أعيدت صياغتها، وشكلًا جديدًا من «اختلاط» القوانين والأذواق.

أود أن أنهي هذا المقال بمشهد عشتُه في ملحق غرفة البلياردو في فندق «هيلتون رمسيس». ذهبتُ إلى هناك العام الماضي مع مصوّرة لمباشرة مشروعي حول المولات. كانت هناك امرأتان فقط في غرفة البلياردو الكبيرة، وكانتا تدخنان وتلعبان البلياردو مرتديتين الجينز، إلا أن إحداهما كانت ترتدي الحجاب. أثارت هاتان الامرأتان اهتمامي أنا وصديقتي لأنهما بدتا واثقتين من أدائهما، كما أنهما كانتا لاعبتين جيّدتين. عندما اقتربنا منهما وشرحنا اهتمامي بالمولات، لم تمانعا في تصويرهما. كانتا سعيدتين لأن أربعتنا فهمنا بعضنا البعض وبأننا سلّطنا الضوء على دور النساء المتغير في الحيّز العام ضمن المقال الذي كنا نحضّره. اتضح أن إحداهما طبيبة، فيما كانت مرتدية الزي الإسلامي هي سيدة أعمال مستقلة ومتاجرة في البورصة. كانتا تجيئان إلى «الهيلتون» مرة في الأسبوع للاسترخاء، ويبدو أنهما وجدتا شراكة ممتعة خلال اللعب معًا. إن استقلالهما وثقتهما بنفسيهما يعبّران بشكل ما عن النساء اليوم في مصر. يبدو لي



برجا بتروناس التوأم، كوالالمبور، ٢٠١٦، ناظ أمير/ فليكر



أن النساء يغزون المساحات العامة بشكل متزايد من دون الحاجة إلى وجود ذكوري لحمايتهن. لا شك بأن الإسلام السياسي لا يخدم القضية النسوية بأي شكل، لكن الواقع اليومي يخبرنا عن الوجود المستمر لاستراتيجيات بقاءٍ اخترعتها النساء. ويمكن لفن التحايل أن يخبرنا الكثير عن استمرار النساء بالظهور في المجال العام.

المراجع

- Abaza, Mona (2001), *Perceptions of ʻUrfi Marriage in the Egyptian Press*, ISIM Newletter 7/01: 20–1.
- Albrow, Martin and Elizabeth King (eds) (1990), *Globalization, Knowledge and Society*, London: Sage.
- Al-Hiddini, Amani (1999), *Al-muhammashun wal-siyasa fi-misr* [The Marginalised and Politics in Egypt], Cairo: Centre for Political and Strategic Studies, al-Ahram.
- Amin, Galal (1998), *Matha hadatha lil-masriyying* [What has Happened to Egyptians], Cairo: Dar al-Hilal.
- Appadurai, Arjun (1990), *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, Theory, Culture & Society 7: 295–310.
- Bauman, Zygmunt (1996), *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity*, pp. 18–36 in S. Hall and P. Du Gay (eds) Questions of Cultural Identity, London: Sage.
- Bayat, Asef (1997), *Cairo's Poor – Dilemmas of Survival and Solidarity*, Middle East Report Winter: 2–8.
- Bech, Henning (1999), *Citysex, Representing Lust in Public*, in M. Featherstone (ed.) Love and Eroticism. London: Sage.
- Beinin, Joel. (1998), *The Dispersion of Egyptian Jewry*, Berkeley: University of Cali- fornia Press.
- Beng Huat, Chua (ed.) (2000), *Consumption in Asia: Life Style and Identies*, London: Routledge.
- Beng Huat, Chua and Rajah, Ananda (1996), *Hybridity, Ethnicity and Food in Singapore*, Working Paper no. 133. Department of Sociology, National University of Singapore.
- Bowlby, R. (1985), *Just Looking*, London: Methuen.
- Caglar, Ayse S. (1997), "Hyphenated Identities and the Limits of "Culture", pp. 169–86 in T. Moddod and P. Webner (eds) *Debating Cultural Hybridity: Multi- Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London and New York: Zed Books.
- Denys, Eric (1996), *Urban Planning and Growth in Cairo*, Middle East Report Winter: 7–12.
- Featherstone, Mike (1998), *The Flâneur, the City and the Virtual Public Life*, Urban Studies 35(5–6): 909–25.
- Fergany, Nader (1998), *The Growth of Poverty in Egypt*, Cairo: Al-Meshkah Research Centre, January.
- Freitas, Ricardo Ferreira (1996), *Centres commerciaux: îles urbaines de la post- modernité*, Paris: L'Harmattan.
- Friedberg, Anne (1993), *Window Shopping: Cinema and the Postmodern*, Berkeley: University of California Press.
- Friedman, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage.
- Ibrahim, Saad Eddin (1996), *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, Cairo: The American University Press.
- Joseph, Isaac (1996), *Les Compétences de rassemblement, une ethnographie des lieux publics*, Enquetes 4: 107–22.
- Landler, Mark (1999), *Has Malaysia's Leader Won His Risky Gamble?*, Inter- national Herald Tribune, 4–5 September.
- Mackay, Hugh (ed.) (1997), *Consumption and Everyday Life*, London: Sage.
- Miller, Daniel, Peter Jackson Nigel Thrift, Beverley Holbrook and Michael Row- lands (1998), *Shopping, Place and Identity*, London: Routledge.

- Mitchell, Timothy (1999), *Dreamland: The Neoliberalism of Your Desires*, Middle East Report Spring: 28–33.
- Morris, Meaghan (1993), *Things to do with Shopping Centres*, in S. During (ed.) The Cultural Studies Reader, 2nd edn. London and New York: Routledge.
- Mufid, Hanan, Sana` Madani, Amal Surur and Yasser Hamaya (2000), The Forgotten on Earth, *Nisf al-Dunia* (in Arabic).
- Nava, Mica (1996), "Modernity's Disavowal: Women, the City and the Department Store", in M. Nava and A. O'Shea (eds) *Modern Times: Reflections on a Century of English Modernity*, London: Routledge.
- Nava, Mica (forthcoming), *Cosmopolitan Modernity: Everyday Imaginaries and the Allure of Difference*, Theory, Culture & Society.
- Raafat, Samir (1997), *Sednaoui*, Cairo Times 29 May.
- Robertson, Roland and Habib Haque Khondker (1998), *Discourses of Globalization: Preliminary Considerations*, International Sociology 13(1): 25–40.
- Robertson, Roland (1990), *Globalization, Social Theory and Global Culture*, London: Sage.
- Rodenbeck, Max (1999), *Cairo, The City Victorious*, Cairo: The American University Press.
- Said, Mohammed El Sayed (1999), *Coming up with the Right Formula*, al-Ahram Weekly 14 October.
- Shields, Robert (1989), *Social Spatialization and the Built Environment: The West Edmonton Mall*, Environment and Planning: Society and Space 7: 147–64.
- Webner, Pnina (1997), "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity", pp. 1–28 in T. Moddood and P. Webner (eds) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism..*, London and New York: Zed Books.
- Wilson, E. (1992), *The Invisible Flâneur*, New Left Review 191: 90–116.
- Wilson, E. (2001), *The Contradictions of Culture*, London: Sage.
- Wolff, J. (1985), *The Invisible Flâneuse: Women and the Literature of Modernity*, Theory, Culture & Society 2(3): 37–46.
- Zubaida, Sami (1989) *Islam, the People and the State*, London and New York: Routledge.

الهوامش

١ للاطلاع على منظور مجندر يأخذ المساحة بعين الاعتبار، مع التركيز على مبدأ المرأة المتجوّلة، انظر ميغان موريس (١٩٩٣).

٢ حسب إحصاء الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء لعام ١٩٩٦، يمثل الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ٠-١٩ سنة ٤٩ بالمئة من السكان والذين في فئة ٢٠-٢٩ سنة نسبة ١٦ بالمئة.

٣ تبدو التغطية الصحافية الموسعة لما سُمّي خطأً بالزواج «العرفي» شاهدة على تطور الأعراف الجنسية في المجتمع المصري اليوم. قاومت مؤسسة الزواج العرفي سياسات التسجيل المركزية للدولة القومية الحديثة من خلال البقاء على هامش قانون الأحوال الشخصية. يتطلب الزواج العرفي الذي تعترف به الشريعة الإسلامية شاهدين وطرفًا ثالثًا للإشراف على عقد الزواج. لا يُعتبر الزواج العرفي باطلاً تمامًا من وجهة نظر قانونية طالما لم تظهر أي مشاكل، إلا أنه يولّد مشاكل اجتماعية وقانونية في لحظة نشوب الخلافات، إذ لا يمكن لأي من الزوجين رفع دعوى قضائية لإثبات الزواج إذا رفض الآخر الاعتراف بالعلاقة، ولا يمكن للمرأة طلب الطلاق أو المطالبة بالنفقة أو بأي من حقوقها الزوجية.

٤ يستخدم المصريون مصطلح «الخواجات» مع لمسة سخرية للتعريف بالأجانب الذين يعيشون في مصر. المقصودون هم القادمون من بلاد الشام واليونانيون والإيطاليون.

٥ افتتح سينزبري في مصر عام ٢٠٠٠، وأعلن مؤخرًا الانسحاب من البلاد بعدما تعرّض لحملة قوية ضد وجوده هناك. انتشرت شائعات بأن المالكين يهود، كما قيل إن هذه الشائعات نُشرت من قبل الشركات الأصغر التي شعرت بالتهديد. تزامن ذلك مع التظاهرات المتضامنة مع الانتفاضة الفلسطينية، حيث تم تصوير سينزبري كرمز «للغزو» الصهيوني الغربي (انظر جريدة الحياة، ١٤ نيسان/ أبريل ٢٠٠١).

٦ أفضل مثال على ذلك هو منتجع شاطئ الجونة والفندق الجديد من فئة الخمس نجوم المكوّن من ٢٥٠ غرفة والذي صمّمه مايكل غريفز. تم تكليف مكتب غريفز المعماري من قِبل تجمع الشركات المصري أوراسكوم لبناء أكبر منتجع سياحي في مصر اليوم. أجرت مجلة الجونة (تموز/ يوليو-آب/ أغسطس ١٩٩٦) مقابلة مع غريفز حول تصوّره المعماري الجدير بالاهتمام، فطرح وجهة نظره حول تهجين الأذواق: إن تركيز غريفز على القباب والأقواس ذات الطراز العربي الكلاسيكي، والتي أعاد لها شعبيتها المهندس المعماري المصري حسن فتحي، يعطي «فندق الجونة ٣» نكهة إقليمية واضحة. وتخدم القباب والأقواس بمثابة أنظمة تبريد طبيعية في المناخات الصحراوية.

٧ وينطبق الشيء نفسه على «جنينه مول» في مدينة نصر حيث تكثر مشاهد الفتيات الصغيرات يدخنّ النرجيلة.

٨ ذكرني هذا بملاحظة مشابهة في سنغافورة، حيث تلتقي العاملات الفيليبينيات يوم الأحد في مراكز التسوق في شارع أورشارد رود، أهم شارع للتسوق.

٩ يمكن أن نستنتج أن تقليدًا قائمًا بحد ذاته يمثّل مساكن الفلاحين المبنيّة من الطين آخذٌ في الاختفاء في الريف لصالح مباني الطوب الأحمر «الحديثة» متعددة الطوابق وغير المكتملة، والتي تدمّر الأراضي الزراعية.

صعود الاستهلاك المُقدّس في لبنان ما بعد الحرب

منى خنيصر وسارة محيو

منى خنيصر، أستاذة مساعدة في كلية الآداب والعلوم في جامعة إلينوي في أوربانا شامبين، الولايات المتحدة الأميركية، حيث تكمل بحثها لشهادة الدكتوراه في علم الاجتماع. تتركز اهتماماتها البحثية على الحركات الاجتماعية والاقتصاد السياسي في العالم العربي

سارة محيو، باحثة في التاريخ والعلوم الاجتماعية، لبنان، كندا

ورقة بحثية لدرس «اللامساواة الاجتماعية»، الجامعة الأميركية ببيروت، ربيع ٢٠١٥

بعد الاستقلال، وخلال الفترة الممتدة من ١٩٤٣ إلى ١٩٥٢، أسّس لبنان دوره الاقتصادي «الوسيط»، حيث أُعطيت مصالح «الأوليغارشية التجارية- المالية» الأولوية في ظل ازدهار اقتصادات النفط العربية في العراق والخليج والمملكة العربية السعودية (Traboulsi، ٢٠٠٧، ص ١١٨). «كانت بيروت تتحول بسرعة إلى مركز للمواصلات الدولية» (حركة المطارات، المناطق الحرة، المصافي، خطوط الأنابيب، إلخ) بينما استوعب عدد متزايد من التجار والوسطاء هذا الدور الانتقالي، وتحوّل تركيزهم من الإنتاج (الصناعي والزراعي) إلى «التجارة والمال والاستيراد الهائل للسلع الاستهلاكية والكمالية». منذ ذلك الوقت، والضرر يلحق بالقطاعات الإنتاجية للاقتصاد اللبناني، برغم تحذير الكثيرين من «التفاؤل السائد»، ومن بينهم نعيم أمينوني، مساعد المدير العام لوزارة الاقتصاد الوطني، الذي حذّر استباقًا من أن «التجارة هي محرّك الاقتصاد لا الاقتصاد نفسه» (Traboulsi، ٢٠٠٧، ص ١١٨-١٢٠). اليوم يبلغ العدد الإجمالي للشركات التجارية والتجّار، بحسب تقارير وزارة الاقتصاد والتجارة: ٣٢٤,٥٠٨. من الأفراد ١١٦,٥٤٤ في بيروت و١١٦,٥٧٩ في جبل لبنان، والغالبية العظمى منهم تجار ١٥٢,٤٨٩ (منهم: ٣٥,١٠٥ في الاستيراد والتصدير، ٣٤,٤٩٨ في التجارة العامة، ١١,١٧٤ في الوكالات، و٧,٥٧٠ في العقارات، إلخ) (مارلين نعمة، تقرير واتصالات شخصية، ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠١٥). ويشكّل قطاع الخدمات أعلى نسبة من الناتج المحلي الإجمالي بين قطاعات الاقتصاد اللبناني، إذ بلغت ٣٣,٥٪ عام ٢٠١٠، تليها التجارة ٢٧,٥٪ والبناء ١٥,٢٪ والصناعة ٧,٢٪ والزراعة والثروة الحيوانية ٤,٧٪ (وزارة المالية، ملف المقاطعة ٢٠١٣، ص ٣٣-٤).

طفرة الاستهلاك

لم يتم تجاهل النصائح الجيدة فحسب، بل تكررت أخطاء الماضي أيضًا التي لا بدّ أن اللبنانيين تعلّموا منها دروسًا معيّنة، تصاحبها دعوات حنين للعودة إلى «الجنّة الضريبية» (حسب تعبير رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري) التي تتحمّل في الواقع جزءًا من المسؤولية عن اندلاع الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩٠) (Traboulsi، ١٩٩٤، ص ١٥-١٦). بدلاً من الدعوة إلى الكبح وضبط النفس والتأمل الذاتي، ما يقود إلى السيطرة على نزعة التملّك "acquisitiveness" والإسراف التي سادت قبل الحرب، تكمن المفارقة في أن فترة ما بعد الحرب «أطلقت العنان لشهيات، وأيقظت رغبة التملك التي لا تشبع لدى الناس، ومعها الرفاهية المظهرية والنزعة الاستهلاكية والخروج على القوانين من دون أي شعور بالذنب» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٥). الواقع، أن البلد المتضرر، كما يرى سمير خلف، يزداد تضرّرًا بسبب «عقلية ما بعد الحرب النهمة» لدى الضحايا الذين عانوا من الدمار والفظائع العنيفة وطويلة الأمد، ويبحثون الآن عن «الملاذ والراحة المؤقتة في الدعوات المغرية للاستهلاك الجماهيري وتأليف الصور وتمثيل الذات» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٨). نتيجة لذلك، وتماشيًا مع استنتاجات فواز طرابلسي، «تتمثل السمة المميزة لفترة ما بعد الحرب في أنّ المجتمع اللبناني يبدو أكثر فأكثر انقسامًا بين أغنياء وفقراء مع هذا التحوّل الإضافي: الإفقار المتسارع للطبقات المتوسطة» (Traboulsi، ١٩٩٤، ص ١٦). وبعد عشر سنوات من انتهاء الحرب، ما زال أفراد هذه الطبقات «يعيشون فوق إمكاناتهم ويعتمدون بشكل متزايد على قروض القطاع المصرفي أو الأموال التي يرسلها الأقارب الذين يعيشون ويعملون في الخارج» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٥٤).

في كتابه **لبنان على غير هدى: من ساحة المعركة إلى ساحة اللعب** (٢٠١٢)، يقدّم سمير خلَف تحليلاً مستفيضًا للسمات المحددة للبنان المعاصر، والتي غالبًا ما تكون منحرفة، وهي الطفرة في الاستهلاك والتملّك والاستعراض. يبدأ خلف بالإشارة إلى أن فترات ما بعد الحرب كان لها تأثير معاكس

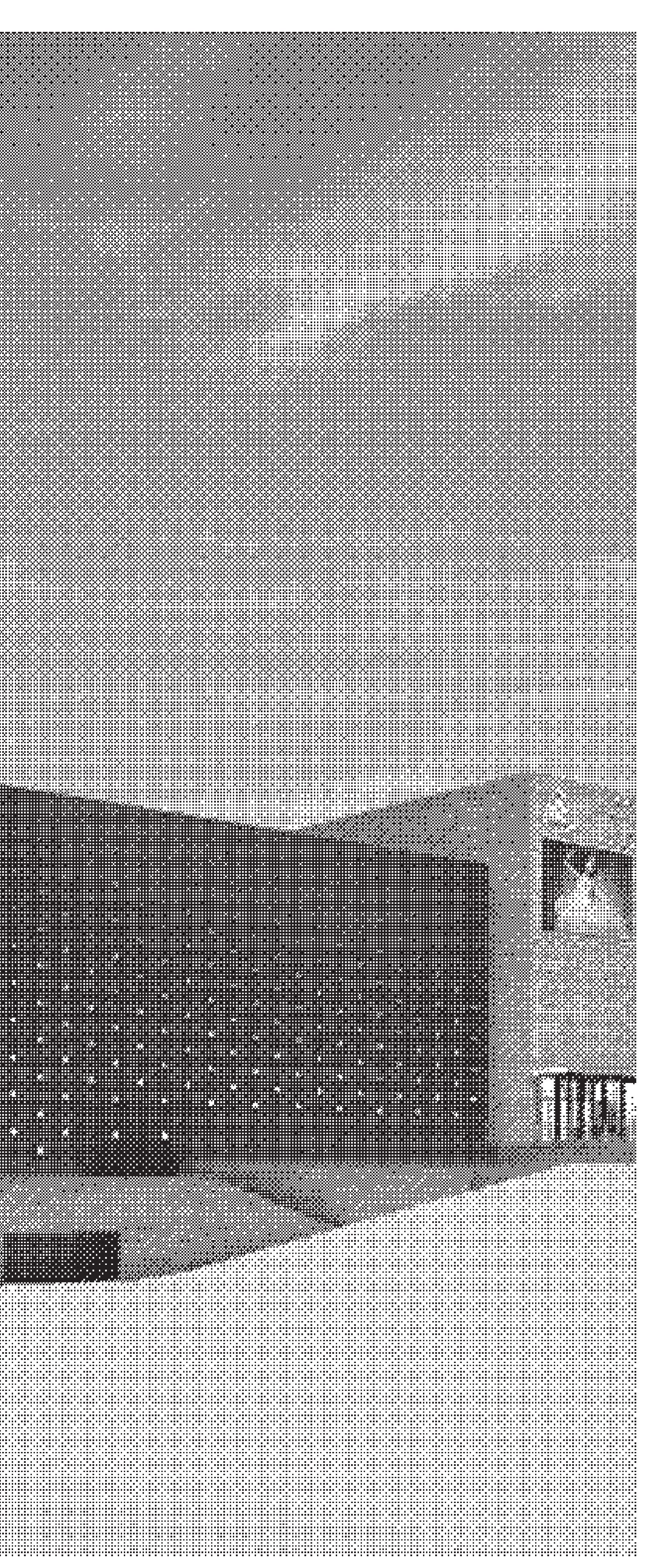
على المجتمع اللبناني، حيث الأشكال المنتظرة من التحكم وضبط النفس أفسحت المجال أمام نزعة قسرية للاستهلاك والاستعراض مفرطة ومبذّرة. علاوة على ذلك، يتم، بشكل متزايد، تحويل النزعة الاستهلاكية إلى تسليع لا رادع له. بعبارات ملموسة، «تحل السلع والخدمات السوقية محل العلاقات الشخصية والتعبيرات الثقافية والفنية وغيرها من مصادر الرفاه والهوية» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ٢٧).

يتجلى تأثير وسائل الإعلام الجديدة وتقنيات المعلومات بوضوح أكبر في حملات التسويق العدوانية والمُعيقة وفي الاستراتيجيات الإعلانية التي تطلَق على هواها في طول البلاد وعرضها. لبنان اليوم مغطى بلوحات إعلانية تقتحم المشهد البصري، ما يدل على أن قطاع الإعلان اللبناني «لا يزال القوة الأكثر إبداعًا وديناميكية في العالم العربي» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١١٦). نتيجة لذلك، لا يسلَم شيء من التسليع، إذ يتحول كل احتفال حميم أو اعتيادي إلى عرض «مبتذل وتلفيقي» للهالة والهوية. تعكس وفرة الاستعراضات «تقاليد الاقتصاد الحرّ في البلاد، ومناخ المنافسة في السوق الحرة، وتراخي قيود الرقابة، وتعكس قبل كل شيء آخر براعة وتطلعات اللبنانيين ليكونوا أحد أكثر مراكز البيع بالتجزئة حيوية في الشرق الأوسط» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١١٦).

ويرى خلف أن تصاعد نزعة الاستهلاك والسعي وراء المتعة الحسّية المفرطين هما انعكاس «لمخاوف وشكوك البرجوازية الصغيرة الجديدة وغيرها من الفئات المستبعدة والمهمّشة» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١١٧). في لبنان، تضم هذه المجموعة أفرادًا من فئات الأجراء الدنيا، وأنصاف المهنيين وأصحاب الأعمال الصغيرة، فضلاً عن الشباب العاطلين من العمل. ومن ثم، يكون السعي وراء التسوق، إلى جانب أشكال الترفيه والثقافة الجماهيرية الأخرى - الذي يتزايد في أوقات الضيق العام وتحت تأثير الإعلان الجماهيري - محاولة لتهدئة الشكوك، وإيجاد معنى للحياة وهوية ذاتية متماسكة. إن اختيارات المستهلك ليست بالضرورة قرارات عقلانية ومعزولة، لكنها بالأحرى مشبعة بالمعنى والهوية والمكانة. ويجري تسليع محاولات تأسيس الهوية في أفعال مستمدّة من نمط الحياة المنشود ومن البضائع الاستهلاكية المشتهاة. باختصار، «يحلّ المظهر محل الجوهر» بينما «تنقلب الليبرالية الجامحة بيسر إلى تسيّب أخلاقي بلا وازع» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١١٨). فتصبح النزعة الاستهلاكية آلية تستخدمها، بشكل مفرط، مجموعات يائسة ومصدومة لتعزيز «رأس مالها الاجتماعي» من خلال «لفت الأنظار» إلى استعراض باذخ للرفاهية المظهرية والسلع باهظة الثمن والتسلية الفارغة والمناسبات «الخاصة» المسرفة والمبذّرة. إلى حد أن خلف يدّعي أن «كل القضايا الحيوية المتعلقة بالهوية الجماعية، والفوارق الاجتماعية والثقافية، وعدم المساواة في نمط الحياة والاستبعاد (على أساس الجنس والعرق والولاءات الجماعية والطائفية والموقع الاجتماعي) تتشكل وتتعزّز إلى حد بعيد من خلال النزعة الاستهلاكية» (ص ١١٩). عندها يصبح استعراض الاستهلاك المسرف علامة على الوضع المالي في «ثقافة استهلاك» حيث يتم استبدال القيمة الإنتاجية بـ«القيمة الاجتماعية» التي تقوم، إشكاليًا، على الثروة الاستعراضية، و«الطبقة المرفّهة» التي تحتقر العمل اليدوي (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٢٣ - ٤). «إن الاستهلاك قد طغى فعلاً على الإنتاج باعتباره القوة الدافعة في المجتمع» وأصبح، كما في تعبير بورديو، «جزءًا لا يتجزأ من إعادة إنتاج عدم المساواة» (Khalaf ، ٢٠١٢، ص ١٣٠-١). هكذا يتم دفع الطبقات الدنيا لمحاكاة الطبقات العليا، لا بسبب الرغبة في الحصول على مكانة اجتماعية وحسب، ولكن أيضًا بسبب حاجتها إلى مهرب والى الغرائبية وإغراء الكيتش [الفن الهابط] والمشهدية كمنافذ «لتعزيز هوية مدمرة أو هشّة» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٢٤).

«المولات» والشعور بالارتقاء الاجتماعي

أبرز مثال على ذلك «مولات» بيروت حيث يتسكّع الشباب المحرومون في هذه المساحات من دون نية للشراء، بل لمجرّد الرغبة بالظهور بين أصحاب القوة الشرائية ومزوّري الهويات. وتحاجج منى أباظة (٢٠٠٦) أن «النزعة الاستهلاكية، وكذلك التنزّه في مساحات نظيفة وحديثة ومكيّفة الهواء، توفر إحساسًا بالارتقاء الاجتماعي» (ص ٥٢). ومع ذلك، وتماشيًا مع دوركهايم، يحذّرنا خلف (٢٠١٢) من العواقب المقلقة لـ«غياب المعيارية الاجتماعية» في مجتمع يفشل في كبح أو ترويض رغبات الناس المفرطة بشكل كافٍ «فيحبس الإنسان في حالة من السعي الدائم دون تحقق» (ص ١٦٤). تنبع الرغبة في المحاكاة من البعد العلائقي للبنية الطبقية، حيث تكون الطبقات الاجتماعية أكثر بكثير من مجرّد فئات مكدّسة الواحدة فوق الأخرى في شكل هرمي. بدلاً من ذلك، تمثّل الطبقات الاجتماعية في واقع الأمر علاقات اجتماعية والصلات بين أفراد في المجتمع، و«هي المفتاح لفهم عدم المساواة الموجودة بينهم» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ١١). يشرح طرابلسي هذا الجانب العلائقي من خلال اقتباس منسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب الذي يشير بشدّة إلى أنه: «ما مُتّع غنيّ إلا بما حُرم منه فقير» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ١١). وبالتالي،



لا تكون السلع الاستهلاكية والكماليات نافعة إلا بقدْر ما تخدم في تجسيد وعرض هذا التفاعل الرمزي من خلال تزييفها للهويات في العلاقات الاجتماعية. في مقابلة مع خلف (مقابلة شخصية، ٢٧ نيسان/ أبريل، ٢٠١٥) عدّد لنا أعراض «الاستهلاك السلبي» الذي ينقل رسائل الأمل الزائف و«السحر»، ومشاعر الرفاهية «المخادعة وسهلة المنال». من خلال «شحذ الشهية» وفي حالة من غياب القيود، يصبح حتى ذوو الموارد المتواضعة والشحيحة محاصَرين في الاستهلاك المسرف وغير المنتج، عالقين في الاغتراب واليأس جرّاء «السعي الدائم دون تحقق». إن الهوَس بالاستهلاك المظهري واختلاق الصور والمظاهر أمور تروق للجماهير المصابة بصدمات نفسية، وتصبح منافذ «إلهاء عام» و«وعي زائف». يجسّد خلَف الواقع الراكد جيدًا بقوله: «الجماهير المملوءة بالمرارة والمقتلعة جذورها، والمدفوعة بالرغبة في تعويض الوقت الضائع، يتم إغراؤها بسهولة عبر محاكاة زائفة وكليشيهات مبتذلة وعواطف رخيصة» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٥). ولكن، يأتي هذا بتكلفة عالية للغاية، إذ نشهد تدهور الرفاهية الشخصية والاهتمامات والتدابير البيئية، فضلاً عن الثقافة الشعبية والسياسية الحالية. يتعامل طرابلسي (٢٠١٤) بذكاء مع هذه النقطة بقوله: «ربما نجحت النقاشات والصراعات في أواخر التسعينيات حول تقليص/ انهيار الطبقات الوسطى في إخفاء ظاهرة أطلق عليها اقتصاديون مصريون اسم «الصَرَع الطبقي» (عبد الفضيل، ٢٠١١)، وهي بعبارة أخرى، نوع من الجنون الاستهلاكي أصاب الطبقة الوسطى على مدى العشرين عامًا الماضية واستنزف الكثير من دخلها» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٥٢). في الواقع،

«الصَرَع الطبقي» نوع من الجنون الاستهلاكي أصاب الطبقة الوسطى على مدى العشرين عامًا الماضية واستنزف الكثير من دخلها

«تعيش الطبقات الوسطى اللبنانية بما يتجاوز إمكاناتها وتعتمد بشكل متزايد على قروض القطاع المصرفي أو الأموال التي يرسلها الأقارب الذين يعيشون ويعملون في الخارج» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٥٤). علاوة على ذلك، فإن البرجوازية الصغيرة، التي تتألف في الغالب من فئات



مجمع ABC، ضبيه، لبنان، archdaily.com

الأجراء الدنيا، تظهر وتحقق ذاتها من خلال الاستهلاك المظهري، وأسلوب الحياة المتحرر والمُسرف في كثير من الأحيان (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٣٣). وهكذا يصبح الاستهلاك وسيلة متكاملة ورمزية أكثر من كونها وظيفية، يعبّر بها الأفراد والجماعات عن هوياتهم: أنت ما تستهلكه (بدلاً مما تنتجه). «لم يُعرض على الناس ما يحتاجون إليه فقط، ولكن أيضًا ما يرغبون فيه، بينما أصبحت «الرغبات»، في الوقت نفسه، «حاجات» فاعلة (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٤٤). أخيرًا، يسود الشعور بعدم المساواة بين المستهلكين حسب تعبير باومان (Khalaf، ١٩٩٠، ص ١٣٢).

إن شروط المشاركة في المجتمع الاستهلاكي غير متكافئة بشكل عميق ليس فقط لأسباب اقتصادية، ولكن نظرًا إلى الوقائع الثقافية التي تجسد عدم المساواة

إن شروط المشاركة في المجتمع الاستهلاكي غير متكافئة بشكل عميق، كما يرى خلف (٢٠١٢)، ليس فقط لأسباب اقتصادية، ولكن نظرًا إلى الوقائع الثقافية التي تجسد عدم المساواة من خلال المثل القائل «أنا أملك إذًا أنا موجود» (ص ١٣٢ - ٣). في كتابها **تغيير ثقافات المستهلكين في مصر الحديثة**، تعيدنا منى أباظة (٢٠٠٦) إلى تعريف «المولات»: تشير «المولات» بمعناها الأصلي إلى مسارات للنزهة. الآن وقد تحوّلت معظم مسارات النزهة إلى مولات تسوّق، صارت «المولات» مسارات للتنزّه أثناء التسوّق وللتسوق أثناء التنزه... إن «المولات» تجعل العالم (أو ذلك الجزء منه المسوّر بعناية والمراقَب إلكترونيًا والمحروس عن كثب) آمنًا للحياة بما هي حياة للتنزه (Bauman، ١٩٩٦، أباظة، ص ٨١). وتماشي أباظة (٢٠٠٦) تحليل باومان (١٩٩٦) لتقول إنه يمكن اعتبار التسوق شكلاً آخر من أشكال التسكّع flâneurie (فالتر بنيامين). ولكن، في حالة التسوق المسوّر، لم يعُد موضوع المدينة يقتصر على الذكور، فبدلاً من ذلك، صارت «النظرة المتنقلة» ترتبط في الغالب بالنساء (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٨١-٢). وعلى الرغم من هذا، بدلاً من أن يسهما في التمكين، يعمل التسليع والاستهلاك غير المقيّدين على فرض النسيان داخل مجتمع مصاب بالصدمة يسعى إلى التماسك أو غالبًا ما يهرب نحو تملّك زائف ومسرف.

تحالف رأس المال والسياسة

عند الدخول إلى متاجر ABC الشهيرة في بيروت، يلاحظ المرء عددًا كبيرًا من نساءٍ في منتصف العمر، أنيقات الملبس، مسرّحات الشعر، مدلّلات، ويتردّدن على المتاجر والمقاهي الراقية. تأسست «متاجر حقبة الانتداب» التابعة لعائلة فاضل (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٥٢) عام ١٩٣٦، وتتباهى بكونها أول متاجر من هذا النوع في لبنان تاريخيًا (حواء، محمد، مقابلة شخصية، ١٧ نيسان/ أبريل، ٢٠١٥). اليوم توسّع مجمّع ABC العريق (المصنف بدرجة «ممتاز» في الغرفة التجارية) ليشمل ستة فروع تحت إشراف روبير فاضل، أكبرها المتجر متعدّد الأقسام في ضبيّه (١٩٧٩)، والمتوقع أن يستقبل ٥ ملايين زبون سنويًا بعد التجديدات الأخيرة (رحال، ٢٠١٣)، ومركز ABC الأشرفية (٢٠٠٣) بمساحة تبلغ (٣٧,٠٠٠ متر مربع) في قلب ساحة ساسين المزدحمة والأحياء المكتظة بالسكان. وتستهدف متاجر ABC، بحسب تانيا عز الدين، رئيسة قسم البيع بالتجزئة والتسويق، العائلات التي يتراوح عمر آبائها بين ٣٥ و٤٥ سنة، والنساء المتسوّقات من ذوات الدخل المتوسط والمتوسط المرتفع. «يتّضح هذا من اختيار العلامات التجارية المتوافرة في المتجر، بما فيها Sandro وMageg للسيّدات، وTommy Hilfiger وRalph Laureng للرجال، وTartine Au Chocolatg وKenzo للأطفال» (رحال، مارس ٢٠١٣). «على مستوى العمليات، يُعتبر متجر ABC بائع تجزئة، لكونه اشترى علامات تجارية في أقسامٍ عدة، وهو أيضًا مالك عقاري، كونه يؤجّر أجزاء من المتجر متعدّد الأقسام لقاء نسبة مئوية من المبيعات أو رسوم شهرية ثابتة». في الواقع، «تُعتبر رسوم الإيجار في ABC ضمن الأعلى كلفة، لكن عز الدين تؤكد أنها تتماشى مع الإقبال الذي توفره ABC والأرباح التي يولّدها اسمها» (رحال، مارس ٢٠١٣). لذلك تستهدف ABC كبار السنّ والأثرياء في المجتمع (فئة - A) من خلال العلامات التجارية الفخمة التي تلبّي تطلعات الأثرياء الجدد والطبقات العليا، والتي شجّع ولاؤها للشركة على تصميم «بطاقات ولاء» لتوفّر المزيد من التشجيع ومن امتيازات التسوّق بنسبة تراكم عدد نقاط الشراء.

ABC، مجموعة متاجر كبرى أسسها موريس فاضل عام ١٩٣٦، تملك عائلة فاضل ٨٠ في المائة من أسهمها. كان موريس أيضًا النائب الأرثوذكسي عن طرابلس في عدد من المجالس النيابية، «وقد أورث ابنه روبير البزنس كما المقعد البرلماني» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ١٠٧). يشير طرابلسي (٢٠١٤) إلى أنّ لبنان ما بعد الحرب شهد «توثّق التحالف بين السياسة ورأس المال وتشكيل طبقة حاكمة تتحالف فيها الأوليغارشية

مع السلطة السياسية التنفيذية» (ص ٧٧). تلتقي القوة السياسية والقوة الاقتصادية باستمرار وتعزّز الواحدة منهما الأخرى، بينما تتولى الطبقة الحاكمة السيطرة على الدولة وتُخضع سياساتها وقوانينها لمصالحها المالية- التجارية الخاصة، وتتدحرج على طول الطريق مصالح غالبية السكان الذين يمثلونهم ظاهريًا. والمحزن، أن السلطة السياسية والمشاركة السياسية تنفصلان بشكل متزايد عن الاهتمام بتمثيل احتياجات الناس وأصواتهم. بدلاً من ذلك، غالبًا ما يكون السعي وراء المناصب الوزارية والبرلمانية (وكذلك الرئاسية) من أجل الحصول على السلطة والحصانة التي توفرها لرجال الأعمال السياسيين المتزايدين الذين يسعون إلى «حماية أو تطوير المصالح الاقتصادية القائمة، وإنشاء مصالح اقتصادية جديدة، والاستفادة من النفوذ السياسي لغرض الاستثمار الاقتصادي في القطاعين العام والخاص» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٨٨). أخيرًا، في مواجهة الزيادة الهائلة في المنافسة مع ظهور «المولات» الضخمة الجديدة، لا يمكن لـABC أن «تنام على أمجادها»، يلوح في الأفق مشروع بقيمة ٢٠٠ مليون دولار لافتتاح «مول» ABC جديد بمساحة ١٧٠ ألف متر مربّع في فردان بحلول عام ٢٠١٧، في تطوير مشترك مع شركة «فردان ١٥٤٤» القابضة (Rahhal، مارس ٢٠١٣).

بعد هذا النشاط الصاخب الأوّلي، تزايدت مراكز التسوق بإنشاء أكبر مركز تسوق إلى حين كتابة النص، «سيتي مول» على طريق الدورة السريع، عام ٢٠٠٦ (التصنيف: ممتاز في الغرفة التجارية). تدير المركز التجاري، الذي يملكه ميشيل وغابرييل أبشي، مجموعةُ ADMIC الخاصة بهما، ويمتلك المركز أيضًا الامتياز التجاري لـ Galeries Lafayette وBHV وMonoprix. «يغطي سيتي مول» «٢٠٠,٠٠٠ متر مربع، منها ٧٥,٠٠٠ متر مربع للأغراض التجارية، ويشمل سوبرماركت و«مول» ومجمّعًا لتسع دور سينما وموقف سيارات يتّسع لألفي سيارة وفسحة لألعاب الأطفال» (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٣٥-٣٦). من المفترض أن يستهدف المركزُ التجاري المشترين من الفئة - C بأسعار معقولة وعلامات تجارية شهيرة (محلية وأجنبية). بعد افتتاحه، كان «سيتي مول»، كما نتذكر شخصيًا، الوجهةَ الرئيسية والأولى من نوعها للشباب الذين سيتباهون بأنهم كانوا في «الجيان» (الجبّار) «Geant». في الواقع، شكّل التسكع والتفرّج على الواجهات مجمل نشاط العدد الكبير من الشباب. وكانت فئة كبيرة منهم تتردّد على «المول»، وكان الشباب يغرقونه بأعدادهم خلال عطلات نهاية الأسبوع والعطلات، كما كانوا معروفين على نطاق واسع باسم «الهيبيين من جيان» أو «وزاويز جيان»، ويجري التعرّف عليهم من ملابسهم البراقة والفضفاضة وتسريحات الشعر غير التقليدية.

«سوليدير» وأخواتها

أعقب هذا الانفجار البدئي للنشاط في «سيتي مول»، افتتاحُ العديد من «المولات» والمجمّعات التجارية الجديدة. بعد عقود من الاضطرابات، واجهت الحكومة عام ١٩٩٠ ضرورةَ إعادة بناء وتطوير قلب المدينة، الذي تعرّض لأضرار جسيمة أثناء الحرب. تاريخيًا، تُعتبر منطقة بيروت المركزية «مركزَ المصارف والتجارة في لبنان». وعام ١٩٩١، وضع البرلمان الإطار القانوني الذي من شأنه أن يسمح للشركات العقارية الخاصة بإعادة تطوير المناطق بموافقة الحكومة، وأن تترسمل عن طريق مساهمات المستثمرين النقدية من جهة وإصدار الأسهم مقابل المساهمة الإجبارية في حقوق التملك للمالكين والمستأجرين الأصليين من جهة أخرى (مع خيار لهؤلاء المالكين باستعادة ملكية بعض العقارات) (وزارة المالية، ملف مقاطعة ٢٠١٣، ص ٣٢).

تأسست الشركة اللبنانية لتطوير وإعادة إعمار منطقة وسط بيروت ش.م.ل. (سوليدير)، شركة مساهمة لبنانية، في ٥ أيار/ مايو ٢٠٠٩. شهد مركز بيروت التجاري افتتاح أسواق بيروت؛ «مشروع التجزئة الرائد» الذي يَعِد «بالتسوق المميز والضيافة والترفيه ونقطة الالتقاء الحضاري» مما يعزّز «النشاط الاقتصادي والحيوية الاجتماعية لمركز المدينة» (تقرير سوليدير السنوي، ٢٠١٢).

وشهد عام ٢٠١١ افتتاح «زيتونة باي» بسلسلة مطاعمه الجذّابة، وافتتاح شارع أوروغواي كوجهة للحياة الليلية الراقية. تبلغ المساحة بالكامل حوالي ١,٨ مليون متر مربع بما في ذلك ١٠٠,٠٠٠ متر مربع من المشروع الضخم للأسواق المعروفة تاريخيًا باسم سوقَي الطويلة وأيّاس، ومقسّمة على النحو الآتي: «١٢,٠٠٠ متر مربع مقابل متجر متعدّد الأقسام، ٥,٠٠٠ متر مربع لسوق المجوهرات ومجمّع ترفيهي بمساحة ١٨,٠٠٠ متر مربع لثماني دور سينما، وسوبر ماركت بمساحة ٧,٠٠٠ متر مربع ومركز تجاري بمساحة ٣٠,٠٠٠ متر مربع يتّسع لمئتي متجر» (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٣٣).

تقدّر نايلة أبو عزيز، رئيسة وحدة الإعلام في الشركة، أن الأسواق لديها إمكانات وأنشطة فريدة ومتنوّعة بحيث تلبّي جميع الفئات والأعمار والاهتمامات، وتُوفر الأسواق مجموعةً واسعةً من العلامات التجارية التي تناسب مختلف الميزانيات والزبائن. (مقابلة شخصية، ١٧ نيسان/ أبريل، ٢٠١٥). وتتيح المساحات المفتوحة للمشاة التنزّه بعيدًا من السيارات،



والتفرّج على الواجهات، والوصول إلى سوبر ماركت TSC الضخم وإلى مقاصد الطلاب، مثل مكتبة أنطوان متعدّدة الطوابق، وستاربكس، ومشاهدة المعالم الأثرية والتاريخية، وتجربة الحياة الليلية ومشاهدة سينمائية فخمة بأسعار تنافسية، وارتياد صالات وجبات سريعة، ومطاعم، ومقاه، وزيارة مرسى «زيتونة باي»، وبرنامج «بيروت على الدراجة» (بجهود جواد سبيتي)، و«سوق الطيب» الأسبوعي (بجهود كمال مزوّق)، وسوق الياسمين، وسوق الذهب وغيرها. ومع ذلك، فإن الانتهاكات والتجاوزات الصارخة على الممتلكات العامة مستمرة بلا رادع. فعلى سبيل المثال، مُنحت شركة «سوليدير» الإذن «بهدم ما يقدّر بـ ٢٩١,٨٠٠ متر مربع من الواجهة البحرية لبيروت من ميناء الحصن إلى المرفأ، كما منحت الحق في الاستثمار في «ميناء سياحي» (زيتونة باي) لقاء ما لا يزيد عن ٢٠٠٠ ليرة لبنانية للمتر المربع سنويًّا» (Traboulsi، ٢٠١٤، ص ٩٣). ويساهم آل الفطيم وروبير فاضل أيضًا في تجاوزات على الأملاك العامة بسبب هدم ملايين الأمتار المربعة في ضبيّه وطرابلس لصالح تجارة التجزئة والمكاسب الاقتصادية، وعلى حساب المساواة في الوصول إلى الشاطئ والساحات العامة في مدن مزدحمة فوق ذلك بالتلوث وقلة التخطيط الحضري. يمكن ربط لبنان بسهولة مع القلق الذي تعبّر عنه منى أباظة حين تقول: «هل سينشقّ الشرق الأوسط بأكمله بين مناطق نزاع وعشوائيات من جهة، ومدن الـ«مولات» الطوباوية الضخمة من جهة ثانية؟» (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٢٨).

مُنحت «سوليدير» الإذن بهدم ما يقدّر بـ ٢٩١,٨٠٠ متر مربع من الواجهة البحرية لبيروت من ميناء الحصن إلى المرفأ

واجهة ضبيّه البحرية

«بيروت سيتي سنتر» معْلم تجاري رئيسي آخر افتتحتْه مجموعة ماجد الفطيم (MAF) في نيسان/ أبريل ٢٠١٣. وقد شهدت المجموعة نموًّا مذهلاً من خلال نشاط مراكز التسوق والبيع بالتجزئة، الذي بدأ بافتتاح «دبي مول» أكبر «مول» في العالم، (عام ٢٠٠٩). وقد أضاف «بيروت سيتي سنتر» ٦٢,٠٠٠ متر مربع من المساحة الإجمالية القابلة للتأجير، وهي إضافة رئيسية لسوق العقارات التجارية في لبنان (Schellen، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣). بصفته صاحب الامتياز الحصري لـ«كارفور» Carrefour الفرنسي في الخليج، يمتلك «بيروت سيتي سنتر» الآن أكبر سوبر ماركت في الشرق الأوسط لمجموعة «كارفور» (١٣,٠٠٠ متر مربع، أي ربع مساحة «المول»)، وهي أكبر عملية تشغيل وأكبر مصدر للإيرادات في «المول» وفقًا لسليمان ملاط، مدير أول مجمّع تجاري لشركة MAF Properties Lebanon. في مقابلة مع مجلة Executive يدّعي ملاط أن «الخدمات التسويقية في لبنان دون المطلوب». تشير جميع الدراسات إلى أنه يمكننا تطوير المزيد من مراكز التسوق في لبنان ولدينا مشروع آخر Water Front City Center في ضبيّه (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣ ,Schellen) (وقد نُفّذ المشروع). يُعرّف هذا المشروع على أنه يلبّي احتياجات عملاء الفئة- B، من خلال قاعدة واسعة من العلامات التجارية الشهيرة ذات الأسعار المعقولة و«المتاجر الرئيسة» مثل Marks & Spencer. تقول سوزان خوري، مديرة التسويق في المركز التجاري إن «سيتي سنتر» موجّه إلى حد كبير للشباب، ويستهدف شريحة عمرية واسعة، ولكنها تمتد في غالبها من سن ١٨ إلى ٣٥، مع ملاحظة العدد الكبير من طلاب المدارس وكذلك العائلات الشابّة التي ترتاد «المول» (مقابلة شخصية، ١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١٥).

تعتبر أماكن الترفيه مثل «ماجيك بلانيت» للأطفال، وكذلك دُور سينما «ڤوكس»، من عوامل الجذب الرئيسية التي تندرج ضمن مشاريع MAF الخاصة. في الواقع، تقول خوري إن الناس يتصورون أن «سيتي سنتر»، بدلاً من سيتي مول الدورة، الأكبر في لبنان بسبب هندسته المعمارية المبتكرة ومساحاته المشغولة والمنظمة. وتقول مسؤولة التسويق إن «المول» واجه شكوكًا طفيفة خلال العامين الأولين من عملياته، أولاً بسبب موقعه الذي كان يُفترض شعبيًّا على أنه «بعيد»، والثاني بسبب أصوله «الخليجية». ومع ذلك، تشير خوري إلى انخفاض الشكوك حين أدرك الناس سهولة الوصول إلى موقعه، وتقدير عدد كبير من السكان لاسمه المألوف- «سيتي سنتر» - وعلامته التجارية «خليجي» وعلامات البيع بالتجزئة التي تتخذ من دبي مقرًا لها («الشايع» و«لاندمارك»، وكذلك «كارفور» بالطبع).

في الواقع، يلاحظ المرء من تقارير «إجمالي الوافدين حسب الجنسية» الصادرة عن وزارة السياحة أن غالبية السيّاح الذين يصلون إلى مطار الحريري الدولي، قادمون من دول عربية، وقد اعتادوا بالتالي على هذه «العلامات التجارية الثابتة» التي تظهر في كبريات «مولات» الخليج ودبي (رواد العام ٢٠١٠: ٨٩٤،٧٢٤؛ العام ٢٠١١: ٥٨١،٥٩٧؛ العام ٢٠١٢: ٤٥٨،٠٦٩؛ العام ٢٠١٣: ٤٠٢،٠٨٠؛ والعام ٢٠١٤: ٤٦٠،٨٢٢). وبناءً

على ما يقوله نقولا شمّاس، رئيس جمعية تجار بيروت، من أنه «في بعض القطاعات التجارية المتعلقة بالإنفاق الاستهلاكي مثل المجوهرات والملابس والعطور والسلع الجلدية وما إلى ذلك، تصل مساهمة السيّاح، العرب منهم خصوصًا، إلى حوالي ٤٥ في المائة من إجمالي المشتريات المعفاة من الرسوم الجمركية. عندما يغيب هؤلاء الناس، نتكبّد خسائر فادحة» (Brophy، تموز/ يوليو ٢٠١٣). وعند سؤالها عن تأثير «المول» على المتاجر المحلية، تشير خوري إلى أن المنطقة التي بني عليها «المول» كانت منطقة «ميتة» إلى حد ما وكان الإقبال عليها خفيفًا قبل افتتاح «المول» فيها. علاوة على ذلك، وفّر «المول» العديد من فرص العمل، وخلق مجتمعًا محليًّا، ومساحات للبيع بالتجزئة للعلامات التجارية المحلية أيضًا. وتمتد منطقة التجارة الأساسية لـ«سيتي سنتر» اليوم لتشمل الحازمية، المنصورية، الحدث، وبعبدا؛ وتصل منطقة التجارة الثانوية (STA) إلى أنطلياس، وشارع الحمرا، والجناح، والأشرفية (مقابلة شخصية، ١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١٥). ويوضح ملاط أن إجمالي الاستثمار في المركز التجاري يبلغ أكثر من ٣٥٠ مليون دولار (منها إنفاق ٢،٥ مليون دولار على البنية التحتية للطرق البلدية) وهو يوفّر ١٥٠٠ وظيفة دائمة (حوالي ٣٠ مديرًا و١٦٠ مقدّم خدمات و١٣٠٠ فرصة عمل في تجارة التجزئة) (Schellen، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣). ومع ذلك، «يشكل انتشار هذه المتاجر الكبرى و«المولات» تهديدًا خطيرًا للأسواق التقليدية ولمستقبل التجارة والمتاجر الصغيرة ومتوسطة الحجم»، كما يقول طرابلسي (٢٠١٤، ص ٥٢). وقد أعرب نقولا شماس عن مخاوف مماثلة، مؤكدًا أن تجّار التجزئة التقليديين والأصغر حجمًا يواجهون «نقص العمليات التجارية التي ابتليت بها الأمّة بأكملها من جهة وفي نفس الوقت استحواذ «المولات» على المزيد من العمليات التجارية» من جهة أخرى. رئيس جمعية تجار بيروت نفسه هو حامي مصالح حيتان المال المتمثلة بمشروع «سوليدير» وخصخصة الوسط التجاري وما تبعه من تهجير قسري واقتلاع للأسواق والتجّار المحليين الذين شكلوا على مدى عصور القلبَ النابض للعاصمة.

آثار النيوليبرالية

أخيرًا، غالبًا ما تقترن العولمة بالأيديولوجيا النيوليبرالية المعاصرة، مع عواقب بعيدة المدى على نمط الحياة والتوجهات والتوقعات المحلية. من هنا تأتي ضرورة تشجيع المساعي الوطنية والمحلية والحفاظ عليها ودعمها. ومع ذلك، وتماشيًا مع خلف، «في حين أن العديد من الجيوب المكانية الناشئة واعية لهوياتها الأصلية وغيورة عليها، إلا أنها لا تنفر من تجربة المزيد من اللقاءات والمنتجات الثقافية العالمية العابرة» (Khalaf، ٢٠١٢، ص ٢٦٨- ٩). والواقع أن العلامات التجارية المحلية، غالبًا ما «تتعولم» لكي تتلاءم مع التوغّلات العالمية، في حين يجري تكييف التحوّلات العالمية الأخرى وتوطينها لتتناسب بشكل أفضل مع المتطلبات المحلية المتغيرة.

الاستهلاك لا يحقق الرضا لأنه «يتمكن من جعل عدم الرضا حالة دائمة»، ما يعزز الانجراف وعدم الاستقرار في مجتمع يتلمّس طريقه بحثًا عن معنى على الرغم من أنه فقد السيطرة على مقدّراته منذ فترة طويلة. يقع «الإنسان المستهلِك» ضحيةَ وهْم السعادة، بينما يعاني من دون أن يعي من ضجره وسلبيته... فيصبح إشباع الجشع هو معنى الحياة، ويصير السعي وراء السعادة ديانة جديدة وتصبح حرية الاستهلاك هي جوهر حرية الإنسان» (Abaza، ٢٠٠٦، ص ٤٣). تتفاقم اللامساواة الاجتماعية في إطارٍ نيوليبرالي «يؤكد «الحق في الاختلاف» ويعطيه هذا الحق الأولوية على حق الجماهير في المساواة» (Corm، ٢٠٠٣ في Traboulsi، ص ١٧). والأسوأ عندما يكون المجتمع مدفوعًا بتوقٍ للبحث عن مهرب وملاذ من التوقعات الاجتماعية والاقتصادية القاتمة، ومن الحكومة والدولة المنهارتين، ومن عدم الاستقرار المستمر... نحو مخارج تعيد إنتاج عدم المساواة والاغتراب الاجتماعيين: أي الاستهلاك الجماهيري والطائفية (Khalaf، ٢٠١٢، ص ١٨).

إن بحثنا المحدود (٢٠١٥) الذي طاول أربعة مشاريع تجارية في لبنان: مجموعة ABC، «سيتي مول» (مجموعة ADMIC)، «بيروت سيتي سنتر» (مجموعة الفطيم)، و«أسواق بيروت»)، وأغفل عددًا من المشاريع المزدهرة الأخرى (Le Mall by Azadea Group، مجموعة «إيكرز القابضة» Acres وغيرها)، يعطي الدليل الوافي بشأن الازدهار الكبير للنشاطات الاستهلاكية والبيع بالتجزئة والتجارة. على أنّ التوقعات تنذر بالخطر، وهي وقاتمة نوعًا ما، فيما يشهد المرء بقلقٍ النمو المطّرد لعدد «المولات» والمراكز التجارية يقابله التقلص الشامل للممتلكات العامة، والرفاهية البيئية والمسؤولية الجماعية، وللعدالة الاجتماعية والرفاه خصوصًا. إن الجشع والارتياب ونزعة التملك والاستعراض تأسر ثقافةَ الاستهلاك بسحر وهروب وهميين، إذ تظل احتمالات الرفاهية ضئيلة في بلد عالقٍ في حالة من التقلقل ومرتهنٍ لمصالح الأوليغارشية الثرية وتوابعها من مستثمرين ورجال أعمال ومشرّعين.





المراجع

كتب

- Abaza, Mona (2006). *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshaping*. Netherlands: Brill.
- Khalaf, Samir (2012). *Lebanon Adrift: From Battleground to Playground*. London: Saqi Books.
- Trabousli, Fawwaz (2007). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.

مقالات

- Brophy, Zak (July 23, 2013). «I can't see Lebanon getting one percent growth'. Chairman of the Beirut Traders' Association has little optimism». *Executive Magazine*.
- Karam, Michael. (April 1, 2004). «Revolution in retail». *Executive Magazine*.
- Rahhal, Nabila (March 13, 2013). «Battle of the Malls: ABC and Le Mall go head to head in bid to be Beirut's top venue». *Executive Magazine*.
- Schellen, Thomas (January 4, 2013). «Running Lebanon's newest mall: Sleiman Mallat discusses the soon-to-open Beirut City Centre mall». *Executive Magazine*.
- Traboulsi, Fawwaz (1994). «The Role of War in State and Society Transformation: The Lebanese Case. In War as a Source of State and Social Transformation in the Middle East», Paris: Social Science Research Council, Institut des Etudes Politiques.
- Traboulsi, Fawwaz (2014). Social Classes and Political Power in Lebanon. Beirut, Lebanon: Heinrich Böll Stiftung, Middle East.

تقارير

- Central Administration of Statistics, Lebanese Republic. Household Expenditure by Income Categories, 2012.
- Chamber of Commerce, Industry and Agriculture of Beirut and Mount-Lebanon, (10/04/2014). List of Members: Commercial Center: Malls.
- Chamber of Commerce, Industry and Agriculture of Beirut and Mount-Lebanon, (10/03/2014). List of Members: Supermarkets.
- Chamber of Commerce, Industry and Agriculture of Beirut and Mount-Lebanon, (February, 2013). The Chamber's Classification of Establishments.
- Ministry of Economy and Trade, Republic of Lebanon, (01/01/2014). Report on the number, legal status and operations of companies, traders and tradeorganizations.
- Ministry of Finance, Republic of Lebanon (April 5th, 2013). Lebanon Country Profile.
- Ministry of Tourism, Republic of Lebanon. Report on the 'Total Arrivals by Nationality for the Periods of: 2010-2011, 2011-2012, 2012-2013, 2013-2014. And report on 'Total Arrivals for the Years 1951-2014'.
- Solidere (2013). *Solidere Annual Report 2012: The Chronicle*. Lebanon: Anis Commercial Printing Press s.a.l.

مقابلات شخصية

- أبو عزيز، نايلة. رئيسة وحدة الإعلام، سوليدير. مقابلة شخصية، ١٧ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.
- حواء، محمد. خدمة العملاء، ABC الأشرفية. مقابلة شخصية ، ١٧ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.
- خلف، سمير. قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، الجامعة الأميركية في بيروت. مقابلة شخصية، ٢٧ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.
- خوري، سوزان. مديرة تسويق، سيتي سنتر، حازمية. مقابلة شخصية، ١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.
- نعمة، مارلين. رئيسة مصلحة الديوان بالإنابة، رئيسة دائرة الدراسات القانونية، وزارة الاقتصاد والتجارة. مراسلة شخصية، ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.
- نخال، أحمد. مدير قسم الانتساب والتصنيفات، غرفة التجارة. الصنايع، بيروت. مقابلة شخصية، ٢٩ نيسان/ أبريل ٢٠١٥.

مجتمع الاستهلاك أو رَسْمَلَةُ القيـم

عبدالإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة الغربية والفكر الإسلامي في جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب. صدرت له عدة مؤلفات في الفلسفة والأدب والعلوم الإنسانية والدراسات الإسلامية. آخر مؤلفاته: «ثورة في الرؤوس: عن الماركسية والاشتراكية واليسار» (٢٠٢١). «خلف قضبان كورونا: يوميات-تأملات» (٢٠٢١). «سياسيات الإسلام في الفكر العربي المعاصر» (بيروت، ٢٠٢١)

١

يقال إن الطبيعة ملْك للإنسان، يغتذي منها وتمدّه بخيراتها، سواء ما هو ناجز منها أو ما يستخرجه بالعمل. والحق أنه إذا جاز أن يقال ذلك في ما مضى، أي قبل العصر الصناعي، فلم يعُد بالإمكان أن يقال ذلك اليوم. نعم، الطبيعة لم تعُد ملكًا للإنسان. هي ملك للرأسمال بالأحرى. وحده يُنيخ عليها بِكَلْكَله، ويعتصر مواردها لتعظيم الأرباح، ووحده يحتكر التصرف في ما كان قبل قرونٍ خلَت في حكم المشاع بين الناس من أشياء.

من ذا الذي يملك أن يقول اليوم إن الماء والغذاء، وربما الهواء (غدًا)، من المُتاحات الطبيعية للبشر التي تقدّمها الطبيعة إلى من ينتمون إليها من الكائنات الحية ومنها الكائن الإنساني؟ لم يعُد شيءٌ من ذلك في الحوزة العمومية بعدما حَوّلت الرأسمالية مواردَ الطبيعة من موادّ للاستهلاك البشري المباشر إلى سلع تخضع لقوانين السوق. ما من شيء من أشياء الطبيعة، في عصر الرأسمال، خارج رِبْقة الرأسمال والاستثمار والتسليع. حتى الإنسان نفسه خضع لسلطان الرأسمال الذي اشترى قوّة عمله واستحوذ على فائض القيمة، تمامًا مثلما خضع للتسليع فبات سلعة تنتقل ملكيّتها من مؤسسة إلى أخرى ومن شركة إلى شركة، كما يحدث اليوم في انتقال لاعبي الكرة من نادٍ رياضي إلى آخر بعقود بيع وشراء!

في كل تاريخ الإنسان، ككائن حيّ طبيعي ثم اجتماعي، كانت حاجاته طبيعية وموضوعية لأنّها في جملة الضرورات الحيوية التي لا غنى عنها للبقاء. وكان يستطيع، باستمرار، أن يشبع حاجاته تلك من مجاله الحيوي المباشر: الطبيعة. وحين كان يعسُر عليه وجودُها في الطبيعة، كان يوجدها من خلال العمل؛ تلك الفاعليّة الفذة التي يحوّل بها عناصرَ الطبيعة لمصلحته. والحق أنّ العمل المباشر- فرديًّا كان أو جماعيًّا- كان المصْهَر الذي أنجب الإنسان المنتِج في التاريخ؛ بعد أن عاش طويلاً عالة على الطبيعة وخيراتها أسوةً بغيره من كائناتها الحية.

لكنّ العمل الإنساني لم يعُد حرًّا منذ ميلاد الرأسمالية وفشوّها في أصقاع الأرض، ولا حاجاتُه الموضوعية بات يمكنه إشباعها بالقدر الذي كان يستطيعه قبلاً، من غير أن نقول إن إشباعها، اليوم، يقتضي جهدًا مضاعفًا وثمنًا إنسانيًّا باهظًا. وهكذا، من استلابه إلى استغلال قوة عمله وتكديحه في أقسى الشروط، إلى تحويله من كائن منتِج إلى كائن مستهلك، فإلى الاستغناء عن قوة عمله اليدوية والاعتياض عنه بالآلة[١]، إلى إعدام وجود العمل الإنساني رُمّةً بإحلال الروبوت محلّه، بل إلى موجة زحف الذكاء الاصطناعي. كان العمل الإنساني- وهو وسيلة الإنسان الوحيدة لإجابة حاجاته- يتلقى الضربة تلو الضربة ويضمحلّ وصولاً إلى لحظة الاختفاء، ومعها كانت قدرة الإنسان على الاستهلاك نفسُها تتراجع بتراجع مساحة العمل، بل ويتقلص نطاق الاستهلاك عنده - الذي تفنّنت الرأسمالية في توسعة مساحة معروضاته - إلى الحدود الدنيا التي يُسدّ بها الرمق.

لا شك في أنّ للعمل مكانة مفصليّة في التطور الإنساني. إنه اللحظة الانعطافية الأعلى في التعبير عن فاعليّتين إنسانيّتين وتجسيدهما؛ هما العقل والإرادة. إذا كان هذان سابقَين للعمل، أسبقية أنطولوجية ومنطقية، وشرطين لازمَين له، فهو، (= العمل) لا يجسّدهما فقط، بل ينمّي طاقتهما فيه كفعاليتين. وكلّما وقع نمو في الإدراك العقلي أو في الإرادة الإنسانية، انعكس ذلك- بالتبعة- على العمل نفسه فولَجَ أطوارًا جديدة من التطور والتقدم بفعل تلك الدينامية الإبداعية المتولدة من امتزاج فاعليات العقل والإرادة والعمل.

كان فلاسفة الإغريق في جملة من عَدّوا العقلَ خاصية تفرّد بها الإنسان في النوع الحيواني، وبها انفصل عن محيط

نوعه وتكوّنت إنسانيةُ جنسه. ثم أتت مادّية القرن التاسع عشر تشدّد على مركزية العمل في صنع إنسانية الإنسان وتمييزه عن الدائرة الحيوانية؛ لأنه بالعمل نَقَل عاقليّته من النظر إلى الفعل، وامتلك مصيره الاجتماعي بيده. وهكذا مقابل تعريف دارج للإنسان بما هو حيوان عاقل، انتصب تعريف ثانٍ وبديل له بما هو حيوان عامل ومنتج. غير أنّ هذا الروح العملي-الإنتاجي لدى الإنسان بات يتعرّض للسّلب والمصادرة منذ بدأ الاستيلاءُ الرأسمالي عليه، في القرن الثامن عشر، ومنذ شُرِع في تسليعه، وبالتالي، في تشيىء الإنسان.

والحق أن الفكر الإنساني الحر والنقدي لم يتوقف، منذ أربعينيات القرن التاسع عشر، عن التنبيه من المخاطر التي تقود إليها عمليات الاستلاب ثم الاستغلال والتشيىء والتسليع لعمل الإنسان ومنتوجه، التي تصنعها الرأسمالية، وإدخاله في قمقم الأرباح والمصالح الخاصة لفئات محدودة من المجتمعات، ولو على حساب الروح الإنساني. وها هي عقيدة السيطرة على الطبيعة وإخضاعها بالقوة العمياء، وتسخيرِها لحاجات الاستهلاك- وهي العقيدة المؤسّسة للرأسمالية- تنتهي بالإنسان السيّد إلى الصيرورة عبدًا للآلة والتقنية[٢]، وبالحيوان العاقل المنتِج إلى حيوان مستهلك!

٢

ما من نظام اقتصادي وإنتاجي في التاريخ نجح في إشباع الحاجات المادية للناس مثل النظام الرأسمالي. نجح في ذلك لأنه حقق وفرة في السلع والمنتوجات؛ وهي وفرة بلغت، أحيانًا، حدودًا ارتدّت عليه بجسيم الخسائر، خاصةً حينما يزيد العرض عن الطلب زيادةً لم يكن يمكن السيطرة عليها بالنظر إلى نظام المنافسة السائد وقوانينها التي كثيرًا ما كَبحت منازع الاستثمار إلى تعظيم الأرباح.

ولقد تهيأت لنظام الرأسمالية شروطٌ تاريخية موضوعية سمح له اغتنامُها بأن يحقّق تلك الوفرة الهائلة في المنتوجات، التي بها أشبعَ تلك الحاجات. أظهرُ تلك الشروط الثورة العلمية الكبرى، التي انطلقت بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، والتي تولّدت منها مخترعات كانت الرأسمالية نفسها شريكًا رئيسًا في إخراجها إلى الوجود، وغالبًا ما استُدخلت في جملة أدوات الإنتاج التي سخّرتها. وهي ثورة لم تفتأ تشهد على منعطفات كبرى في تاريخها، تُساوقها انتقالات نوعية في التكنولوجيا- الخارجة من رحم العلوم؛ هذه التي ما تلبث هي الأخرى أن تصير من عدّة الإنتاج الرأسمالي وعتاده، ومن الديناميات الدافعة نحو مزيد من تحقيق الوفرة في السلع والمنتوجات.

إنتاج حاجات جديدة

وما من نظام إنتاجي نجح في مخاطبة المادي والغرائزي في الإنسان مثل النظام الرأسمالي. وما كانت مخاطبته له، دائمًا، من باب إشباع ما يطفرُ منها ويفصح عن نفسه فحسب، بل كثيرًا ما نجح فيها من باب توليده حاجات جديدة لدى الإنسان لم يكن ليَعيها كحاجات، أو لم تكن في حكم الحاجات لديه، ولا كان يبحث لنفسه عن طريقة ما لإشباعها، لكن توليد الإنتاج الرأسمالي لها، وتوفير العرْض لها حوّلها إلى حاجة جديدة لديه، وبالتالي، دفعه إلى السعي إلى إشباعها ممّا يَعرضه عليه منتوجُها المهيأ لهذا الغرض.

هكذا نجح النظام الرأسمالي في وضع البشرية برمّتها أمام نوعين من الحاجات الذاتية؛ نوع مألوف هو الحاجات الطبيعية، المرتبطة بضرورات النمو والبقاء؛ وقد فاقت الرأسمالية غيرَها في إجابتها وإشباعها بما غطّته منتوجاتُها من خصاص فيها؛ وحاجات صناعية، غير طبيعية، اصطنعتْها للناس وأقنعتهم، مع الزمن، بطبيعيتها وبضرورة إشباعها. ثم ما لبث المعروض عليهم من المنتوجات المشبِعة لتلك الحاجات أن بات مألوفًا لديهم ومرغوبًا، وبالتالي جزءًا من عادات الاستهلاك الجمعي، ومن يوميات إنفاقٍ ما يفتأ يتعاظم مع تعاظم الحاجات الاصطناعية إياها، وتزايد قوّتها الإغرائية. هكذا أتت الصناعة- وهي من ثمرات الرأسمالية - تزاحِم الطبيعة في إنتاج الحاجات الإنسانية، بل تتفوق عليها، أحيانًا، بمعروضاتها لتخلق للإنسان طبيعةً ثانية تُجاوِر طبيعته الأولى.

ترسّخت، في الامتداد، نزعةُ الاستهلاك وتمكنت من النفوس والأذواق، وقام على أساسها اقتصاد استهلاكي يوازي مطالبها ويجيبها، في الوقت عينه الذي يخلق لها حاجات جديدة تستنفرها وتستدرج طلبها، أو يتفنّن في إغرائها بمزيد من المعروض الجديد الجذّاب. ومثل أيّ اقتصادٍ يحتاج إلى تسويق جيد وجذب للزبائن لتحقيق الدورة الاستهلاكية[٣]، كان على الاقتصاد الاستهلاكي أن يوفر لمنتوجاته الأقنية المناسبة لاستدراج جمهور المستهلكين للإقبال على اقتنائها. وكان على صناعة أخرى رديفة أن تقوم لهذه الغاية هي صناعة الإعلانات والإشهار، فتولّت شركاتها ومؤسساتها دور إغراء جمهور المستهلكين بمنتوجات الاقتصاد الاستهلاكي. سُخّرت لذلك وسائط إعلام متنوعة؛ من صحيفة وإذاعة وتلفاز ومواقع إلكترونية ومنصّات تعليق الملصقات وكل وسيلة قابلة لتوزيع المادة الإشهارية البصرية بالمصاحبة الكلامية ذات الحبكة

السينمائية الفُرجويّة، أو بالبيانات المكتوبة تعريفًا بـ«فوائد» المادة المعروضة.

هكذا بات للاستهلاك اقتصاده ومؤسساته ومهندسوه وألسنته اللاهجة بجودة وسلامة منتوجاته. وتحولت المجتمعات إلى قطعان تنساق خلف من يأخذها إلى المراعي ويختار لها نوع ما تقتات منه، مع فارقٍ هو أنّ على هذه القطعان البشرية أن تدفع ثمن ما منه تقتات. في المقابل كان على الذين رسّخوا نزعة الاستهلاك في ملايير البشر أن يطمئنّوا إلى عائدات صنائعهم وجزيل فوائدها؛ فلقد تمكّن فيروس الاستهلاك من المجتمعات كافة، وكيّف أذواقها مع أنواع المعروضات عليها منذ رَبِيَت أجيالٌ متعاقبة من أطفالها عليها، فصار الصناعي منها قاعدة والطبيعي شذوذًا! ولم يكن ذلك كلّه سوى ثمرة شرَه دورة إنتاج رأسمالية مَهولة مَبْناها على فكرةِ تقديس النمو والصناعة[٤]. شيئًا فشيئًا لم يعُد الاستهلاك عادة جمعية فحسب، بل بات ثقافة موجِّهة للتفكير والوعي والفعل، فانتقلت البشرية بذلك من ثقافة الإنتاج إلى ثقافة الاستهلاك[٥]. وكما يمكن للمرء أن يُشبع حاجةً مادية (التغذية مثلاً) باستهلاك منتوج غذائي، أصبح يسيرًا عليه- بدافعية الاستهلاك- أن «يُشبع» حاجة «فكرية» باقتناص معلومات سائبة في الشبكة العنكبوتية مثلاً؛ فكلّ شيء جاهز ومعلّب في عصر اقتصاد الاستهلاك!



ينظر الكثيرون إلى الاقتصاد الاستهلاكي السائد، وإلى تزايد وتائره ووفرة معروضه، واتساع نطاق الميادين الاجتماعية التي يشملها بحسبان ذلك كلّه من الآثار العاديّة والمتوقعة لعملية التنمية الرأسمالية، ولتعاظم حركة الإنتاج التي تتولّد منها. الرأسمال، في هذه النظرة، يتعاظم كلما اتسع نطاق الاستثمار، وتعاظمُه يدفع عجلةَ الإنتاج في ميدان الحاجيات الاجتماعية، وبالتالي ينشّط دورةَ اقتصاد يميّز، شيئًا فشيئًا، بانصرافه إلى إشباع حاجات متزايدة لمستهلكين متزايدين. والنتيجة أنّ ما نعاينُه من رسوخ لثقافة اجتماعية استهلاكية في مجتمعات الأرض وفي المجتمعات الغربية على نحو خاص، ليس أكثر من تعبير عن دورة إنتاجية واقتصادية موضوعية وحتمية يفرضها التطوّر: من منظور سردية إيديولوجية تحيّد الاستهلاك والنمط الحياتي الاستهلاكي من أيّ غائيّة أخرى غير تلك التي يدّعيها منظّرو هذا الاقتصاد: إشباع الحاجات!

ولقد يمكن أن يُنظَر، بعين الحياد، إلى الاستهلاك بوصفه مسلكًا طبيعيًّا يأتيه الناس لإشباع حاجات حيوية موضوعية



توماس ج. أوهالوران/مكتبة الكونغرس، ١٩٥٧/٠٥/٢١


HEINZ
HYGRADE'S
SLICED DRIED BEEF
JAMES RIVER
SMITHFIELD
CAP
Corned Beef
CORNED BEEF

لديهم. وبالمعنى هذا، سيُنظر إلى الإنتاج، بالتبِعة، بما هو تلك الفاعلية التحويلية التي تجعل ذلك الإشباع ممكنًا وتوفّر له مادّته/ موادّه. حينها، قد لا يُشتبَه في الاستهلاك ولا في نوع من الاقتصاد يخلقه. ولكنّ هذه النظرة، وإن كانت تقول مبادئَ أولية في الطبيعة البشرية، تخفي الوجه الآخر للمسألة؛ أي ذلك الذي يتحول فيه الاستهلاك من وسيلة حيوية، أو وسيلة لحفظ البقاء، إلى هدف بعينه يُسعى إلى تنميته وتكريسه وبرمجة الإنتاج والاقتصاد والمجتمع والإنسان عليه! والأنكى من ذلك حين يُسعى إلى توليد معيارية اجتماعية جديدة منه، تتراتب بها المقامات، قائمةٍ على معدّلات الاستهلاك. نحن هنا لسنا أمام مفهومٍ مجرّد هو الاستهلاك، بل أمام واقع مادي جديد يسمّى الاقتصاد الاستهلاكي أو نمطٍ من العمل الإنتاجي يتغذى من تنمية قيم الاستهلاك في المجتمع.

الاقتصاد الاستهلاكي المعولم

هذا هو اليوم، من غير زيادة أو نقصان، الاقتصاد السائد في العالم. بدأ في مجتمعات الغرب وتَعزز وعظُم حجمًا، ثم انتقلت نماذج منه إلى مجتمعات الرأسمالية التبعية في بلدان الجنوب. إنه اقتصاد غير إنتاجي، في المقام الأول، والرأسمال فيه يميل، حثيثًا، إلى أن يعيش داخل بيئات الاقتصاد الطفيلي سريع العوائد والأرباح. وربما كان ذلك يلائم مجتمعات ما بعد الاقتصاد الصناعي الجانحة نحو الرأسمالية المالية والاقتصاد الافتراضي (على ما فيهما من كلفة باهظة تبيّنت في الأزمة المالية للعام ٢٠٠٨)، والمحقِّقة تراكمًا هائلاً من مرحلة التصنيع، لكنه لا يلائم- قطعًا- مجتمعات لم تَلج العهد الصناعي بعد، أو هي وَلجتْه في حدود نسبية رمزية. الأهم من هذا ومن ذاك، أن هذا الاقتصاد الاستهلاكي المعمَّم يولّد، حيثما حلّ هنا وهناك، قيمًا اجتماعية استهلاكية (أحيانًا حيوانية) تستعبد الإنسان، وتعطِّل فيه ملَكات العقل والإنتاج والعمل، والتوازن في الإنفاق، ليتحوّل، من حيث لا يدري، إلى حيوان مستهلك!

لهذا الاقتصاد الاستهلاكي بيئة ينمو فيها ويتكاثر، ولا يمكنه أن ينشأ إلا في وجودها، وهي البيئة المدينية. والتمدين الاجتماعي لا يُقصد به الفضاء الجغرافي-السكاني (= المدينة) حصرًا، وإنما ما يقترن به من علاقات ونظم اجتماعية وحياتية وقيم وعوائد لا تتكون إلا في العالم المديني. ولقد تكفّلت الحداثة المادية- الاجتماعية والاقتصادية- بإنجاب هذه البيئة على مدًى من الزمان طويل أعْملَ فيه التحديثُ أدواته، جنبًا إلى جنب مع الرسملة الشاملة للعلاقات الإنتاجية. وحين انعطف الاستثمار الرأسمالي نحو إنتاج اقتصاد استهلاكي، كانت بيئته المناسبة قد تهيّأت سلفًا لتؤمّن له يُسْر الاختراق والنجاح، وفي الوقت عينه، الإمكانَ الفعلي لإعادة إنتاج نفسه ولديمومته. ولعل اتساع النطاق الاجتماعي للطبقة الوسطى، في بلدان الغرب، مكّن الاقتصاد الاستهلاكي من أن يَفْشُوَ أكثر، ومن أن يكتسي طابعًا جماهيريًّا أخرجه من النطاق الضيّق للطبقات العليا ذات القدرة العالية على الاستهلاك، وفتح الباب أمام صيرورته نمطًا معمّمًا على الصعيد المديني.

وليس معنى ذلك أنّ قيم الاقتصاد الاستهلاكي لم تطأ الفضاءات الاجتماعية غير المدينية، مثل العالم القروي، ذلك أن هذا الأخير لم يَسلم من اجتياح تلك القيم له ومزاحمة النظم الحياتية والعوائد، الموروثة والمرتبطة- أساسًا- بنظام الاقتصاد الزراعي. وزاد من تيسير الاختراق التدميرُ الرأسمالي لأنماط الحياة القروية ولاقتران الاستهلاك فيها بالإنتاج المباشر، والنجاحُ في الإدماج التدريجي للمجال القروي في النظام الاجتماعي العام، بما فيه نظام الاستهلاك المعمّم. مع ذلك، يمكن دائمًا ملاحظة الفوارق الكبيرة بين أنماط الاستهلاك الحادّة في المدن ونظيرتها في القرى في قسم كبير من مجتمعات الغرب. ولكنها تترجم لحظة انتقالية في مسار جارف أكثر مما تعبّر عن «مقاومات» ريفية لانتصار قيم المدينة واقتصادها وطبقاتها الاجتماعية.

على كل حال، يعكس الاقتصاد الاستهلاكي مفعول دينامية موضوعية محايثة لمنطق رأس المال ومنطق الربح: يعيش الرأسمال من الإنتاج- بتسخير قوة العمل أو الآلة- ويعظّم أرباحه، لكن دورة الإنتاج لا تستمر من دون استهلاك يستوعب معروضاته. لذلك ليس أمام الإنتاج- ومن ورائه الرأسمال- غير تنمية معدّلات الاستهلاك؛ ليس من طريق تجويد المنتوجات فحسب، بل من طريق اصطناع حاجات جديدة تخلُق، مع الزمن، عوائدَ استهلاكية جديدة. كان يقال، في ما مضى، إن الحاجة هي أمّ الاختراعات، وبلغتنا: هي التي تفرض الإنتاج لتلبيتها وإشباعها. وهكذا كان الاستهلاك والحاجة المستهلَكة الطاقة الدافعة لتحريك فاعلية الإنتاج. اليوم، لم يعُد الاستهلاك هو من يخلُق الإنتاج ويبرّره، بل أضحى الإنتاج هو ما يخلُق الاستهلاك وينوّع من أشكاله!

٤

وسائل مخاطبة الغرائزي

تحرز استراتيجية «تنمية المنزِع الاستهلاكي» لدى الناس نجاحًا كلّما نجحت في مخاطبة الغرائزي فيهم واستدرجتْه، بوسائل



الإغراء المختلفة، إلى النزوع نحو الإفصاح عن الرغبة في إشباع حاجاته. في هذا الباب، تبدي همّةً كبيرة متسلّحة بخبرة علمية (مندمجة فيها): عضوية وسيكولوجية حول الكائن المستهلك أو الذي يراد تعظيم نوازع الاستهلاك فيه. لا جَرَمَ أن مهندسي الاستهلاك ومروّضي الغرائزي عليه يجدون أنفسهم مدفوعين إلى استثمار كل خبرة تتيح لهم اكتناه مكنونات النفسيات الإنسانية (الفردية والجماعية)، وتسخير الوسائل الترغيبية جميعها لاستثارة تلك المنازع. نحن نتحدث هنا عن استراتيجية؛ أي عن مشروع متكامل ابتنى هندستَه من معارف علمية عن الإنسان- جسدًا ونفسًا[٦]- وتوسّل إلى استدراجه بأدوات الإغراء المختلفة: المكتوبة والمسموعة والمرئية، ووفّر لنفسه الجسم الضروري من خبراء الهندسة الإنتاجية ومن خبراء التسويق. نحن إذن بإزاء صناعة كاملة تُجنَّد فيها الموارد المالية الهائلة والموارد البشرية عالية الكفاءة قصد إنتاج ما هو شرط ابتدائي لكل منتوج: تهيئة المستهلك وتنمية روح الاستهلاك فيه. وهي تحتاج منّا إلى تحليل عميق لآلية المخادعة والاستدراج يتجاوز أدوات الوصف[٧].

لا عجب، إذن، أن يسخَّر العلم في خدمة استراتيجية تنمية الاستهلاك. ولا عجب في أن تنخرط في صناعة الاستهلاك جيوش هائلة من الخبراء يجنّدها الرأسمال لهذا الغرض، وأن تتدخل مؤسسات عدّة ومتنوعة في هذه الورشة الضخمة في شكل من الشراكة التعاقدية التي قد تصل، في بعض الأحيان، إلى حد الاندماج. يتعلّق الأمر، في هذا، بشبكة متناسقة من وحدات الإنتاج والمختبرات العلمية ومؤسسات الإعلانات ومؤسسات التسويق وفرَق عمل متخصصة من مهندسي الإنتاج، ومن الخبراء في مجالات متخصصة، ناهيك بشبكات إعلامية خاصة أو متعاقَد معها على برامج لخدمة المشروع. وقد تكون المؤسسات المنصرفة إلى تنمية الاستهلاك تابعة لشركات بعينها، أو لمجموعة استثمارية مندمجة، وقد تكون مستقلّة عنها في شخصيتها القانونية والإدارية، ومرتبطة بها بعقود عمل مشتركة، لكنّ وظائفها باتت حاسمة ولا غنى عنها بالنسبة إلى أي مشروع استثماري في مجالات الاقتصاد الاستهلاكي.

على أن النجاح في مخاطبة الغرائزي في الإنسان واستثارته وتحريكه بوسائل الإغراء لا يتحقق على مبنًى افتراضي، أي بمجرد الترغيب في الاستهلاك (الغذائي أو الاقتنائي أو الاستمتاعي والاستجمامي، إلخ)، ولا يتولّد منه- ضرورةً - دفعُه إلى الإفصاح عن الرغبة في إشباع حاجة ما، بل هو يكتمل فقط بالتفنّن في تقديم المعروض المغري إليه على نحو يُجيّد فيه القدرة التنافسية لشبيهه المنافِس، بما «يقنِع» المستهلِك بأنه أمام المعروض المناسب، قيمةً وسعرًا، الذي يرغب فيه ويرى



فيه ما سيُشبع حاجته. لذلك تسعى مؤسسات الإنتاج إلى تجويد منتوجاتها الاستهلاكية كي تظفر بالطلب المناسب عليها، وتساعدها مؤسسات تغنية الاستهلاك على مطابقة إنتاجيتها لرغائب المستهلك.

حدود في أسواق الاستهلاك

غير أن مشكلتين كبيرتين تظلان تلازمان كلّ سعي من تلك المؤسسات إلى التفنّن في تصنيع منتوجاتها الاستهلاكية واحتكار مجال الاستهلاك: أولاهما؛ المنافسة المحتدمة بين الشركات والمجموعات الإنتاجية داخل البلد الواحد وفي العالم. وهي منافسة تحدّ من القدرة على السيطرة على مجتمع المستهلكين من قِبل واحدة منها منفردةً ولو ارتفع سهمُها في مجال تجويد المنتوجات. لذلك تميل كبرى المجموعات الإنتاجية، لفكّ قيود هذه المنافسة، إلى ابتلاع الشركات الأصغر وإدماجها في مجموعاتها؛ شراءً أو شراكةً أو ما شاكل. وتجربة الاندماج بين شركات السيارات، وشركات المنتوجات التكنولوجية والمجموعات العقارية مثالٌ لهذا المنحى الاحتكاري الذي يغالِب المنافسةَ ويحتكر الإنتاج والاستهلاك. وثانيهما؛ مستويات القدرة الشرائية العامة المنخفضة التي تكبح منزِع الاستهلاك، لتدنّيها، والتي لا يجد المنتجون الكبار حلاً لها حتى الآن (العلاقة الحلّ ذاك بتطور برامج التنمية)، ما خلا العمل بنظام أقساط الدفع بدلاً من القروض البنكية.

جيشٌ جرّارٌ هو، إذن، ذلك الجيش الذي ينخرط في معركة تصيير الاستهلاك هاجسَ البشرية اليومي الذي يُفني ملاييرُ النّاس قواهُم في سبيله. مع الرأسمالية رُبطَت كل قيمة اجتماعية بالاستهلاك! حتى التحصيل المدرسي والعلمي والعمل لم تعد لهما من وظيفة سوى تنمية الموارد المادية لتحصيل القدرة على الاستهلاك. في الماضي كان الناس يستهلكون ما ينتجه عملهم من أجل أن يعيشوا، وأصبحوا يستهلكون- في ما بعد ما لا ينتجونه (أيضًا من أجل أن يعيشوا)، ثم أمسوا اليوم- مع نجاح الرأسمالية في تغيير كل القيم- مدفوعين إلى أن يعيشوا من أجل أن يَستهلكوا!

٥

قد يبدو معنى مفهوم الاستهلاك معنًى واضحًا بذاته، للوهلة الأولى، بحيث لا يحتاج إلى بيان. وهذا هو الانطباع السائد عند الناس حين يتحدثون عنه، فتجدهم يستبدهون معناه الذي وَقَر في نفوسهم؛ وهو المعنى الطبيعي، أي الاستهلاك بما هو معطًى طبيعي، عضوي تدعو إليه الحاجات الحيوية للكائن الحي. والحق أن الأمر ليس كذلك، دائمًا، أو- قُلْ- إنه لم يعد كذلك منذ خضع الاستهلاك لتلاعبات اجتماعية ولاستثمار وتسخير من قِبَل من تراءى لهم فرصةً للتكسّب الفائض، ومغْنمًا لتعظيم الأرباح. هكذا صار شأنه في المجتمعات الصناعية، الحديثة والمعاصرة، المحكومة بسلطان النظام الاقتصادي الرأسمالي؛ وهكذا بات يرمز إلى حاجات لم تعُد جميعُها موضوعية ولا حيوية.

اقتصاد الحاجات الكمالية

إذا ما تركنا جانبًا حقيقةَ ارتباط بعض ذلك الاستهلاك بحاجات افتراضية، غير طبيعية، جرى تصنيعها ودمجها ضمن منظومة الحاجات التي تنتظر إشباعًا، فإن العلاقة الطردية المألوفة بين الاستهلاك والحاجات- وهي التي برّرت هندسةَ اقتصاد خاص مطابِق هو اقتصاد الحاجات- تُخْلي المكان، اليوم، لعلاقة أخرى تقوم مقامَها، أو على الأقلّ، تُزاحمها هي العلاقة بين الاستهلاك والكماليات. إن انتقال الإنتاج من إنتاج قيَم اقتصادية تُشبع الحاجات والضرورات الحيوية إلى إنتاج سلع كمالية وتنمية روح إشباعها عند المستهلكين ينعطف بمعنى الاستهلاك انعطافةً كبرى غير مسبوقة في تاريخ ما قبل الرأسمالية.

ما من شك في أنّ إنتاج الكماليات ينتمي إلى ذلك النوع من الإنتاج القيصري للحاجات الافتراضية. إنه يصطنعها من دون أن يكون لها أساس أو مبرّر في الطبيعة العضوية. ولكن الأهم من تصنيعها أنّ قواه تنجح في أن ترسّخ النظر إليها لا بما هي كماليات فائضة عن الحاجات (لأنّ من شأن النظر إليها بما هي كذلك أن ينزع عنها مبرر الوجود)، بل بما هي حاجات- وحاجات حيوية- لا سبيل أمام الناس إلا إشباعُها والإقبال على استهلاك معروضاتها. وتقوم لتحقيق غرض تطبيع العلاقة النفسية بهذه الكماليات مؤسساتٌ عدة شديدة الارتباط بوحدات الإنتاج وشركاته. ولا تعوّل قوى هذا الاقتصاد الكمالي على «إقناع» المستهلكين- عبر وسائل ترويض النفوس والأذواق- فحسب، بل تعوّل- في المقام الأول- على المفاعيل النفسية لتعميم سلعها وصيرورتها، في بيئات عدة، من المقتنيات المألوفة التي يُقبل عليها المستهلكون إقبالهم على الحاجيات والضروريات.

لعلّ حال الرفاه التي تتقلّب فيها مجتمعات غربية عدة تفسّر لماذا استطاع اقتصاد الكماليات أن يفرض نفسه، جنبًا إلى جنب مع اقتصاد الحاجات، بوصفه معطًى اجتماعيًا عاديًا

وبديهيًا؛ إذ المجتمعات هذه حققت من الوفرة الإنتاجية ما غطّت به الحاجات والأساسيات ويمكنها، بالتالي، أن تترفّه في الاقتناء والاستهلاك. ثم إنّ اقتصاداتها القوية وبرامجها التنموية الناجحة حققت دخولاً قومية وفردية عالية، ومكّنت القدرة الشرائية لقسم عريض من المستهلكين من التكيّف مع تدفّق السلع والمعروضات ولإغراءاتها. الأهمّ من ذلك أنها- أو قُلْ إنّ بعضها الأقوى- هي من ينتِج تلك الكماليات ولا تستوردها إلا في الحدود التي يتوازن فيها الاستيراد مع قدرتها التصديرية.

مع ذلك، يصطدم هذا المعطى بحقيقتَين لا مجال لتجاهلهما، ولا لتجاهل محدودية اقتصاد الكماليات حتى داخل المجتمعات الغربية نفسها:

أولاهما، أن البلدان المنتجة للسلع الكمالية- أي التي تفيض عن الحاجات الحيوية الأساس- محدودة نسبةً إلى البلدان المنتمية إلى المنظومة الرأسمالية الغربية. فما كلّ بلدان الغرب منتجةٌ لها، وإن وُجد في أكثرها إنتاج، فهو عاجز عن منافسة منتوجات البلدان الكبرى، وبالتالي، معرّض للخسارة في ضوء أحكام التجارة العالمية الحرة من القيود. لذلك كثيرًا ما تكون كلفة اقتصاد الكماليات باهظةً على الكثرة الكاثرة من بلدان الغرب التي تنفَق فيها استثمارات كبيرة من دون عوائد مناسبة.

وثانيهما، أنّ سعة انتشار المنتوجات والسلع الكمالية حتى في مجتمعات الغرب الأكثر تصنيعًا لها- مثل الولايات المتحدة وألمانيا وبريطانيا وفرنسا وكندا وإيطاليا- ليست شاملة البيئات الاجتماعية كافة. إنها تمسّ فئات برجوازية عليا وبعض الشرائح العليا من الطبقة الوسطى؛ وهذه، في مجموعها، تمثّل قلة سكانية قد لا تتجاوز خُمس السكان. ومع أنّ أرباح الشركات المتخصصة في إنتاج هذه الكماليات عالية جدًّا، إلا أنّ الاستثمارات فيها تكون على حساب الاستثمار في القطاع الإنتاجي الذي يوفر السلعَ الحيوية لتغطية الحاجات، ويعود على المجتمعات بأجزل المنافع. والنتيجة أنّ خللاً في بنية الاقتصاد الوطني يحصل على نحو حادّ ومفارِق. وآيُ ذلك أنّ البلدان التي تقوى على بناء اقتصاد كماليات قوي تعجز، أحيانًا، عن توفير مواد للاستهلاك الغذائي لمواطنيها، فيضطرها ذلك إلى استيرادها من الخارج، وأحيانًا من بلدان الجنوب! هذا من غير أن ننسى أنها هي نفسُها تخلّت، بالتدريج، عن الاقتصاد الصناعي، الأمر الذي يفسّر لماذا تجتاح أسواقَها المنتوجات الصناعية الصينية والكورية الجنوبية والهندية والبرازيلية وغيرها.

بيد أنّ الطامة الأطمّ في المجتمعات غير الصناعية، وداخل الفئات والطبقات الوسطى فيها ذات المداخيل المحدودة، أنّ جاذبية استهلاك الكماليات تفشو فيها وتتّسع نطاقًا، في امتداد فشوّ المنزِع الاستهلاكي ورسوخ قيمه، على الرغم ممّا يرتّبه عليها ذلك من فادح الأثمان الاجتماعية. ولقد يكون إثقال الظهر بالقروض وأقساطِها السامّة واحدًا من تلك الأثمان الثقيلة المرهِقة التي يسترخصُها الصّرعى بنزعة الاستهلاك لمجرّد أنّ الأخير بات صَرْعة. وهكذا؛ هؤلاء المستهلكون يستبعدهم الاستهلاك في مجتمع واقتصاد غير منتجيْن يخطّون بمأساتهم ملامح صورة كأْباءَ لمجتمع أشد كآبة!

٦

ما من قيمة من القيَم المادية والرمزية في الحياة الإنسانية لم تُقِم الرأسماليةُ اقتصادًا خاصًّا بها. لقد حوّلتْها إلى موضوع للاستثمار ولإنتاج سلع أو خدمات تُشبع الحاجات الاجتماعية من القيم لدى الناس، بما فيها الافتراضية. لا يتعلق الأمر هنا بالقيم التي من النوع الذي يدخل في نطاق المواد الحيوية كالغذاء والدواء، مثلاً، بل يتعلق بأخرى فائضة عن الحيوي في الوجود الإنساني، لكنها تغطي بعضًا من الرغائب والمتع التي يسترْوح بها الناس، أو بعضًا من الحاجات الرمزية: الثقافية والجمالية والروحية العميقة لديهم. إنها اقتصادات متخصصة تخاطِب بها الرأسمالية بعضًا من الأبعاد الغرائزية وغير المادية في الوجود الإنساني، فتستثيرُها وتوفر لها العروض للتحقق أو للتعبير عن نفسها حاصدةً، من وراء ذلك، أرباحًا خرافية.

اقتصاديات الرضا والاستمتاع والاقتصاديات الرمزية

يمكننا أن نُطلق على الاقتصادات المادية التي من هذا الضرب اسم اقتصادات الرضا والاستمتاع. وهي مادية لأنها تنصرف إلى إشباع مطالب مادية لدى الناس، من دون أن تكون حيوية في الغالب منها، أي من غير تلك التي يتوقف عليه البقاءُ الحيوي. لنأخذ من هذه الاقتصادات مثاليْن شائعين ومعمّمين في العالم: الاقتصاد السياحي والاقتصاد الرياضي. ويمكننا أن نطلق على الاقتصادات غير المادية اسم الاقتصادات الرمزية؛ لأنها تشبع حاجات غير مادية: ثقافية في العموم، ولنأخذ نموذجيْن لها: الاقتصاد السمعي والاقتصاد البصري. والتقسيم هذا اصطلاحي ومنهجي



فحسب؛ ذلك أنّ صورًا من التداخل توجد في كل اقتصاد من هذه الاقتصادات بين القيم المادية والقيم غير المادية.

مَبنى الاقتصاد السياحي على الإمتاع وتحقيق الشعور بالرضا، على استثمار الفراغ بما يولّد الشعور بتعبئته بوسائل تجديد الطاقة. لذلك هو اقتصاد يقوم على إمبراطورية هائلة من الوسائل[٨] والمرافق: فنادق وإقامات ومنتجعات ومسابح وملاعب وملاه ومطاعم وبرامج رحلات استكشاف لمعالم مدن الإقامة، وصالات رياضة، وخدمات أخرى سياحية لا حصر لها. إنه صناعة قائمة بذاتها تبدأ بأساطيل الطائرات المدنية ولا تنتهي بخدمة التوصيل إلى المطار، وتقوم عليها دولٌ ووزارات وشركات كبرى، وتُضخ فيها مئات ملايير الدولارات، سنويًّا، في بلدان العالم الرأسمالي خاصة. وميزة هذا الاقتصاد أنه لا يعيش فقط من مستهلكين محليين بل هو مفتوح على العالم وعابر للحدود. وهكذا صَنعت الرأسمالية للمتعة صناعتَها الخاصة واستدرجت ملايير البشر لها، حتى أن السياحة تنوّعت: من سياحة استجمام وسياحة استكشاف إلى سياحة جنسية، وأخرى ثقافية، وثالثة دينية، إلخ.

الاقتصاد الرياضي، مثل سابقه، مبْناه على صناعة المتعة ولكن، هذه المرة، تلك التي تتولّد من مشاهدة عبقرية الجسم، وطاقته المتفجرة في الألعاب الرياضية. وهو أيضًا اقتصاد إمبراطوري[٩] تبلغ فيه معدلات الإنفاق مستويات خرافية؛ على بُناهُ التحتية: من ملاعب وتجهيزات، وعلى موازنات جامعاته ونواديه، وعلى رواتب لاعبيه وما يخضعون له من صفقات بيع وشراء، إلخ. وتقوم عليه دول ونوادٍ تملك من المال ما تملكه الدول، ناهيك بالشركات الكبرى المتبنّية للأندية والمغدقة عليها ألوان من الإنفاق شتّى. ولا تقلّ مداخيل هذا الاقتصاد الرياضي وفرةً عن مداخيل الاقتصاد السياحي إنْ لم تفُقْه؛ فموارده ليست تُحدّ: من تذاكر الفرجة لملايير الناس، إلى مداخيل الإعلانات والبث التلفزي، إلى الدعم المرصود من شركات القطاع الخاص، إلى الموازنات الحكومية المرصودة، إلخ. وهو اليوم أضخم اقتصاد جاذب للمستهلكين بعد الاقتصاد الغذائي والاقتنائي.

للاقتصاد الرمزي أيضًا جمهور مستهلك عظيم، وتتولّد منه أرباح خرافية عائدة إلى من يقومون عليه. الموسيقى والغناء من أهم مواد الاقتصاد الثقافي السمعي. وتقوم على هذا الاقتصاد مؤسسات لا حصر لها: شركات لتصنيع الآلات الموسيقية، وأخرى لتصنيع الصوتيات، ومعاهد موسيقية عامة وخاصة، وصالات عرض واستوديوهات تسجيل، وشركات إنتاج، وشركات توزيع، وأسواق، وعقود بث إذاعي وتلفزيوني، ومهرجانات، ناهيك بموارد الدعم الخاص، إلخ. والأفلام والمسلسلات من أهم مواد الاقتصاد البصري والتي تقوم عليها مؤسساتٌ خاصّة شبيهة: شركات إنتاج، وتسويق، ومدن سينمائية، وعقود بث تلفزي، وصالات عرض، واستوديوهات، ناهيك بما تعيش به من موارد الإشهار، أو من الدعم الرسمي والخاص. والاقتصادان هذان مثالان فقط لِما قامت عليه صناعات من مواد ثقافية لا تُحصى في العالم المعاصر، وإن كانا المثالين الأوسع جماهيريةً للصناعات الثقافية في المائة عامٍ الأخيرة.

هي، إذن، قيم اجتماعية إنسانية- مادية ورمزية- تعبّر عن حاجات حميمية لدى الناس في الاستمتاع والاستجمام والفرجة والتخييل إلخ، لم يلْبث التصنيع والاستثمار والتسليع أن اقتنصها فحوّلها إلى مادة مجزية للاستغلال وتعظيم الأرباح. بهذا المعنى، لم تترك الرسملة ميدانًا لم تحتلّه وتحتكره في حياة البشرية. لقد صارت الكرة الأرضية بما عليها ومَن عليها ملعبًا لرأس المال ومادةً لجشعه الذي لا حدّ له.

الهوامش

١ بدأت هذه السيرورة منذ وقت مبكر من القرن العشرين، وأخذت منحًى تصاعديًّا منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية. انظر مطالعةً نقدية لهذا التحول الدراماتيكي في:
Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*. Traduction de Monique Wittig. Revue par l'auteur. Paris : Les Editions de Minuit, 2015.

٢ انظر نقدًا عميقًا للتقنية في دراسة مارتن هايدغر لها والمعنونة بـ: «La question de la technique». المنشورة في:
Martin Heidegger, *Essais et conférences*. Traduit par André Préau, préface de Jean Beaufret. Paris : Gallimard, 1980.

٣ انظر تحليل ماركس لعلاقات الترابط بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك في:
Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*. Traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris : Editions sociales, 1972, pp. 154-164.

٤ انظر نقدًا حادًّا لهذه النزعة التدميرية، مقرونًا بدفاعٍ عن اقتصاد بديل وفضاء لعيش كريم، أو مِضْيافي، في: Ivan Illich, *La convivialité*. Paris : Seuil, 2014.

٥ لم تكن ثقافة الاستهلاك قد عمّت العالم حين كتب بودريار، قبل خمسين عامًا، كتابه عن مجتمع الاستهلاك. مع ذلك، توقَّع أن تدمِّر أخلاقُ الاستهلاك قواعدَ الوجود الإنساني. وهذا، بالذات، ما يحدث اليوم. انظر:
Jean Baudrillard, *La société de consommation (ses mythes, ses structures)*. Paris : Gallimard, 1986.

٦ انظر في هذا:
Michael R. Solomon, *Compartement du consommateur*, direction de l'édition française et adaptation, Elisabeth Tissier- Desbordes et Benoît Heilbrunn. Paris : Pearson Education, 2005.

٧ انظر مثالاً لذلك في:
Jean- Marie Floch, *Sémiotique, Marketing et communication*. Paris : PUF, 2002.

٨ انظر في هذا مثلاً:
Joël Raboteur, *Introduction à l'économie du tourisme*. Paris : L'Harmattan, 2000.

٩ انظر في هذا:
Jean-François Bourg, Jean-Jacques Gouget, *Economie du sport*. Paris : La Découverte, 2001.

القاموس النقدي
لمصطلحات النيوليبرالية ٢

إعداد وحدة الدراسات
في مجلة «بدايات»





القاموس النقدي لمصطلحات النيوليبرالية ٢

إعداد وحدة الدراسات في مجلة «بدايات»



تعود فكرة العدالة الاجتماعية إلى العدالة التوزيعية التي دعا إليها أرسطو في مفهومه للمجتمع العادل. ولعلّ الفيلسوف الإغريقي أول من أثار موضوع توزيع ما سمّاه الموارد المجتمعية بواسطة هيئات عامة، مع أنه اشترط أن يتم حسب الكفاءة والاستحقاق.

مذّاك، ارتبطت العدالة التوزيعية بالمساواة من خلال مبدأ الحقوق الطبيعية التي تقول بأن البشر يولدون أحرارًا ومتساوين ومن خلال العقد الاجتماعي الذي يؤسس للاجتماع السياسي على هاتين القاعدتين. تجسّد المفهوم في الثورات البريطانية ١٦٤٠-١٦٦٠ والفرنسية ١٧٨٩- ١٧٩٤ وقد زاوجتا بين الحرية والمساواة. واتخذ الظلم الاجتماعي واللامساواة الاجتماعية أبعادًا جديدة مع تطور الرأسمالية وحركات المعارضة ضد الاستغلال الرأسمالي وترسيخ مبدأ المساواة السياسية والقانونية والاجتماعية وأبرز تجلياتها الثورات الشعبية والعمالية الأوروبية في ١٨٤٨ وعامّية باريس ١٨٧١.

سرعان ما نشأت الحركات والأحزاب العمالية والاشتراكية على مبدأي المساواة والعدالة الاجتماعية. عبّر البرنامج المرحلي الذي قدّمه «البيان الشيوعي» لكارل ماركس وفريدريك إنغلز (١٨٤٨) خيرَ تعبير عن أهداف ووسائل التنمية وإعادة توزيع الثروة: مصادرة أملاك الملّاك العقاريين وتوزيع الأراضي على الفلاحين، واستصلاح الأراضي، ضرائب تصاعدية، مصرف مركزي، نقل عام، عمالة كاملة، تصنيع الزراعة، مجانية التعليم، إلخ.

العصر الذهبي

ورد البحث في العدالة الاجتماعية في مؤتمر الصلح بباريس عام ١٩١٩ مع نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد اتفق تحالف المنتصرين على تأسيس «منظمة العمل الدولية» كردّ وقائي على الثورة البلشفية في روسيا وارتداداتها المباشرة في الانتفاضات العمالية في ألمانيا وإيطاليا وهنغاريا، وغيرها. لخّصت المنظمة هدفها بأنه «لا يمكن تأسيس السلام إلا إذا كان مبنيًّا على العدالة الاجتماعية». وعنى المفهوم في حدّه الأدنى استخدام التشريعات والسياسات الحكومية للحد من استغلال العمال في الأمم الصناعية، منها تحديد ساعات العمل، وتعيين حد أدنى للأجور، إلخ.

عرفت فكرة العدالة الاجتماعية عصرَها الذهبي بعد الحرب العالمية الثانية بسبب ظاهرتين: قيام أنظمة الرعاية الاجتماعية في العدد الأكبر من بلدان أوروبا من جهة، وقيام الأنظمة الوطنية الصادرة عن حركات التحرر الوطني في القارّات الثلاث، من جهة أخرى. وقد تعهد بعضُ هذه الأخيرة تحقيقَ الاشتراكية.

خلال تلك الحقبة اكتسب مفهوم العدالة الاجتماعية معنى النضال ضد الظلم الاجتماعي والفوارق الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الثروة والدخل وإجراء تحويلات بنيوية في الأنظمة الاقتصادية، منها تأميم التجارة الخارجية وسياسات توزيع اجتماعية واسعة النطاق في حقول التعليم والرعاية الصحية والنقل العام والسكن الرخيص وغيرها. من العلامات الفارقة على ذلك التيار العالمي تكريس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في «شرعة حقوق الإنسان» التي أقرّتها الأمم المتحدة عام ١٩٤٨. وفي ذروة نفوذ المعسكر الاشتراكي ودول عدم الانحياز في المؤسسة الدولية، في الستينيات والسبعينيات، أقرّت عدة مواثيق عن التنمية والعدالة الاجتماعية، منها «إعلان التقدم الاجتماعي

والتنمية» عام ١٩٦٩ الذي يؤكد أن «العدالة الاجتماعية ليست ممكنة دون سياسات قوية ومتماسكة تخطط لها وتنفّذها هيئات عامة»، في تأكيد على دور الدولة الحاسم في إعادة توزيع «ثمار النمو الاقتصادي».

تعدد التفسيرات

لم تُحرم العدالة الاجتماعية طوال حقبة الحرب الباردة من تفسيرات وسجالات. الأبرز من حيث المرجعية هو فريدريش فون هايك («**سراب العدالة الاجتماعية**» ١٩٧٦) الاقتصادي النمساوي-البريطاني الذي هُمّش في حقبة دولة الرفاه، وأحياه ميلتون فريدمان و«صبيان شيكاغو»، وهم فريق من أساتذة الاقتصاد في جامعة شيكاغو رعوا أول تجربة في النيوليبرالية في ظل دكتاتورية بينوشيه الدموية في تشيلي. خلاصة فلسفة فون هايك هي وضع الحرية في وجه المساواة، والتوكيد على أن الفارق بينهما هو الفارق بين الحضارة، أي الرأسمالية التي أنتجت السوق الحرّة، والبربرية القائمة على ما يسمّيه العدالة التوزيعية التي تمارَس داخل الجماعات البدائية. (عن فكر فون هايك، راجع «بدايات» العدد ٣٠ /٢٠٢١). أما العدالة الاجتماعية فمفهوم «مشبوه من الناحية الفكرية» ولا معنى له لاستحالة تعريف الظلم الاجتماعي أو لأنها تحوّل التظلم الاجتماعي إلى تحميل الذنب دومًا للآخر، أي للأنظمة القائمة.

يثير جون رولز، («**نظرية في العدالة**»، ١٩٧١) موضوع العلاقة بين العدالة والمساواة ولكن من زاوية الحرية والليبرالية السياسية. طرح معادلة تقول «يقع الظلم عندما لا تكون اللامساواة لمصلحة الجميع. يجب توزيع كل القيم الاجتماعية بمساواة بين الجميع، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوي لصالح الجميع». وهي معادلة ملتبسة تقيم علاقة غير متكافئة بين العدالة التوزيعية والحرية الفردية. يقول رولز إن العدالة ترفض أن يتحقق المزيد من الخير الذي يتشارك فيه آخرون على حساب خسارة البعض لحريته. والبعض دومًا أفراد. ويدعو إلى إخضاع العدالة للعقد الجماعي، أي للتفاوض بديلاً من اعتبارها نظرة موضوعية مبنية على القوانين أو على قاعدة أيديولوجية.

وثمة رواية أقل غوصًا في الفلسفة أو التاريخ، تلتزم بمنطق السوق التنافسية بلا قيد أو شرط، وتمثل الموقف الليبرالي الصافي وهي الأكثر تداولاً. ليست تحتاج هذا الرواية إلى اللجوء للعقد الاجتماعي. مبدؤها وجوب أن يكون التوزيع موجهًا للفرد بما هو الوحدة الأساسية في المجتمع. والعدالة هنا هي المعادل لـ«تكافؤ الفرص». المشهد مشهد مباراة. ويتمثل تكافؤ الفرص في اصطفاف المتبارين بالتساوي عند خط الانطلاق. أما الجائزة فللأسرع، أي الاكفأ والأجدر في الحقل المجتمعي. لكن هذا الفكر يقع ضحية استعارته. فتكافؤ الفرص هذا ينطوي على اعتراف صريح بأن مآل المنافسة الحرة هو الاحتكار!

ومن محاولات الردّ على الشيوعية والاشتراكية في العالم العربي توطين الردّ في الدين. أبرز الأمثلة على ذلك كتاب سيّد قطب، «**العدالة الاجتماعية في الإسلام**» ١٩٤٩، الذي يَعتبر أن العدالة الاجتماعية موجودة أصلاً في الإسلام وهي التكافل المجتمعي عن طريق الزكاة والإحسان. ومع أن قطب ألّف كتابه لدى عودته من أميركا، إلا أنه سوف يخدم طويلا في الردّ على الاشتراكية والشيوعية وعلى الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية للناصرية والبعث خصوصًا.

كثيرة هي الردود الفلسفية والاقتصادية على النيوليبرالية. يجب لفت النظر إلى مفهوم مميز للفيلسوف الماركسي الفرنسي إتيان باليبار الذي يتصدى لرفض التضادّ بين الحرية والمساواة بنحت مصطلح «المساحرية» égaliberté وفق معادلة تقول «لا توجد قيود على الحريات أو قمع للحريات دون أن تواكبها لامساواة اجتماعية متعددة الوجوه؛ ولا توجد لامساواة اجتماعية متعددة الوجود دون أن تصاحبها قيود على الحريات أو قمع للحريات».

انقلابات وتحولات

في عالم الأسواق التنافسية الحرّة في ظل العولمة النيوليبرالية التي انطلقت بوتيرةٍ زاخمة بين نهاية الحرب الباردة، تمّت شيطنة الدولة، والإدغام بين دورها في التخطيط والتنمية والتوزيع الاجتماعي من جهة والاستبداد من جهة أخرى. تصاعدت المعارضة للتخطيط الاقتصادي، ولمشاريع التنمية في البلدان النامية، واستعيض عنها بـ«النمو» ينجم تلقائيًا عن اعتماد آليات السوق التنافسية وعن «تدفقات الاستثمارات الخارجية المباشرة»، وفي حال وقوع اختلالات في التطبيقات ناجمة عن «عدم انتظام آليات السوق» أو عن «نواقص في المنافسة الحرّة»، يجري تصحيحها بـ«شبكات الأمن» أو بـ«الحماية الاجتماعية». أي تنفيذ مشاريع لمنع تدهور الأوضاع المعيشية لمن باتوا يسمّون فقراء أو مهمشين. وتضمنت التحولات والانقلابات التي فرضتها «التعديلات الهيكلية» وسيادة مبادئ «السوق الحرة التنافسية»، الفصل بين العمل والفقر من جهة واللامساواة الاجتماعية من جهة أخرى.



مهما يكن، عاد الحديث عن اللامساواة خصوصًا بعد انكشاف الفوارق الاجتماعية الضخمة التي أحدثتها النيوليبرالية وخصوصًا بعد الأزمة المالية التي ضربت القطاع المالي الأميركي العام ٢٠٠٨ وارتداداتها العالمية. وكان لكتاب الاقتصادي الفرنسي طوما بيكتي («**رأس مال القرن العشرين**»، ٢٠١٨) الأثر الواضح في كشف تفاقم معدلات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في أوروبا وأميركا بالذات، وكونها لم تتحسن منذ القرن التاسع عشر. هكذا عادت اللامساواة إلى التداول، لا بالمفرد إنما بالجمع بما هي لامساواة متعددة inequalities ومعها عادت العدالة الاجتماعية لكنها باتت عدالة اجتماعية أخرى.

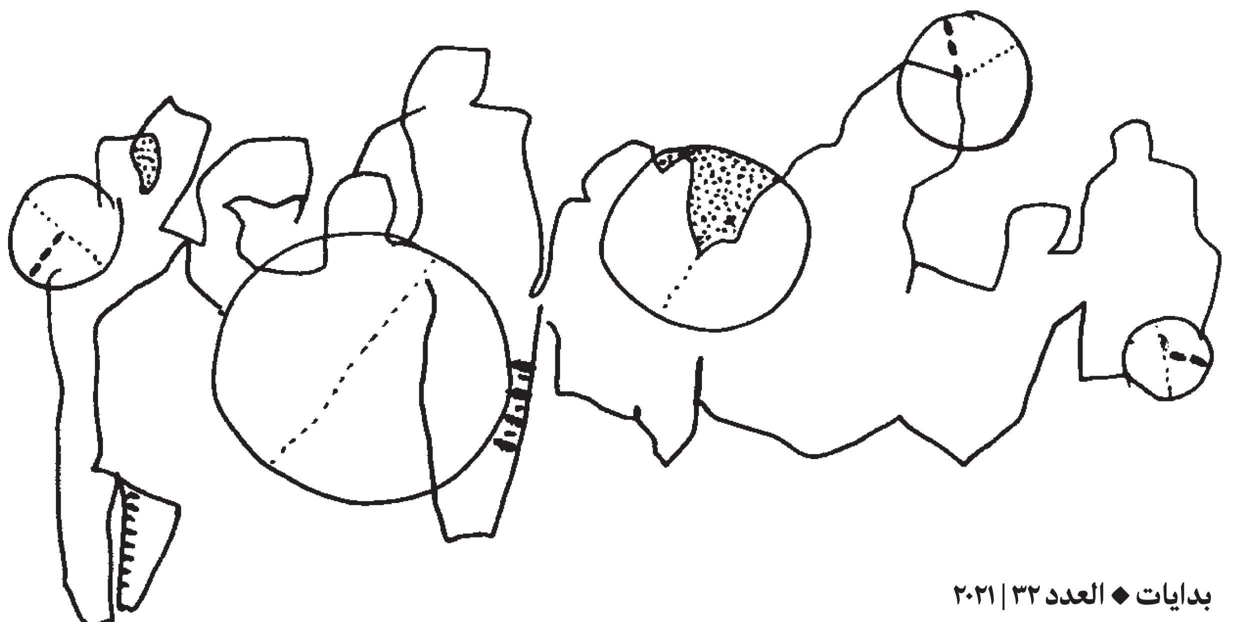
ظلّت «المســـــاواة» equality مفردة محرّمة في قاموس النيوليبرالية، في العالم الأنكلو-سكسوني خصوصًا، تُستبدل عادةً بـ«الإنصاف»equity المفردة التي تعني أيضًا قيمة الأسهم في الشركات أو حقوق مالكي الأسهم. أما بالنسبة للّامساواة المتعددة فيكون التداعي فيها بالمناقصة: الجواب عليها لا يكون بالمساواة. والعدالة ليست تعني المساواة. وثمة بديل أصلاً عن العدالة هو تكافؤ الفرص. ولم يقتصر الأمر على ما يتعلق بالمساواة والعدالة في الاقتصاد والاجتماع. طاول الأمر الديموقراطية السياسية والقانونية ذاتها، إذ تم تحريرها من قاعدتها في المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين، والاستعاضة عن ذلك بتمائم «التعددية» و«دولة القانون» و«المواطنة».

الفصل بين الفقر واللامساواة

قبل سيادة النيوليبراليـــــة، كانت مؤسسات الأمم المتحدة المالية والتنموية تُصْدر تقارير سنوية عن توزيع الدخل والثروة داخل البلدان وعلى النطاق العالمي. تلخّص الأمر في الحقبة النيوليبرالية بحالة واحدة من حالات التراتب الاجتماعي – الفقر، الذي يقاس بمبلغ الإنفاق على الاستهلاك في السوق. هكذا جرى تخليص الفقر من الإفقار، أي من العوامل التي تسبّبه، وإخراج الأجر والدخل والملكية كعوامل لقياس الفقر. وهكذا انفصل الفقر عن الثروة والفقراء عن الأثرياء. وعزلت معالجة الفقر عن إعادة توزيع الثروة أو تقريب الفوارق بين الطبقات أو التنمية المناطقية أو تطبيق العدالة الضريبية، إلخ. وفي مقاربة فلسفية للأمر، يعلمنا الفيلسوف الأميركي هاري فرنكفورت أن «المساواة الاقتصادية ليست مثالاً ملزمًا أخلاقيًّا» وأن الهدف النهائي للعدالة هو القضاء على الفقر لا القضاء على اللامساواة («عن اللامساواة»، ٢٠١٥). يبقى علينا أن نتخيّل عالمًا يشهد ارتفاعًا في مداخيل الفقراء (أو قدراتهم على الإنفاق والاستهلاك)- بانتقالهم من الفقر إلى مصاف «الطبقات الوسطى» بمجرّد أن يتعدّى إنفاقهم ٤ دولارات في اليوم- من دون أن يقابل ذلك انخفاضٌ في معدلات اللامساواة الإجمالية.

«العمل اللائق»

على الغرار نفسه، تولّت منظمة العمل الدولية فك الارتباط بين العمل والفقر واللامساواة. أسقطت العدالةَ الاجتماعية من أهدافها وتخلّت عن أي دور لإعادة التوزيع الاجتماعي واستعاضت عنها بمشروع «الحماية الاجتماعية والعمل اللائق» ويتضمن الأخير: الحق في العمل؛ التكافؤ في فرص العمل؛ الحوار المجتمعي (بين النقابات العمال وأرباب العمل والدولة)؛ والحماية الاجتماعية. أما ما تبقّى من



الحماية الاجتماعية فيشبه إلى حد كبير الإحسان لكنه إحسان تموّله الدولة وبمساعدات أجنبية. الدولة نفسها - الممنوعة من التدخل في الاقتصاد ومن امتلاك مؤسسات عامة ومن التوزيع الاجتماعي- أعطيت دور توزيع تقديمات مالية نقدية على الفقراء. هذا عندما لا يتم تسليم أمر مكافحة الفقر إلى المنظمات غير الحكومية الدولية والمحلية التي تتناوله من خلال ثلاثة أوجه على الأقل:

١- اعتباره مناسبة دعاية للنيوليبرالية عمومًا: العداء للدولة، وتنصيب «المجتمع المدني» في وجهها، والترويج للفساد الذي يغطي الاستغلال ولحقوق الإنسان المختزلة بالحقوق الفردية والشخصية.

٢- الترويج للرواية النيوليبرالية المخصوصة عن الفقر بما هو وباء وعزله عن الفوارق الاجتماعية («منظمة أوكسفام» التي تنفرد بتوزيع إحصائيات سنوية عن الفوارق الفلكية بين عدة عشرات من أثرى أثرياء العالم وعدة مليارات من سكان المعمورة، تدرس الفقر في بلادنا مجرّدًا عن الثراء وعن الفوارق الاجتماعية.

٣- تجزئة القضايا المجتمعية إلى قطاعات منفصلة (بيئة، شباب، نساء، حقوق إنسان، رفع الوعي، بناء الكفاءات، إلخ.) حيث القطاعات المتعلقة بمعيشة الناس تقوم على الترويج للريادة في الأعمال (بناء الكائن التنافسي في السوق)، والترويج لحلول للبطالة من نمط ابتكار الشباب لعملهم بأنفسهم، والتسليف الميكروي، وما شابه.

وهكذا، ثمة معارضة للامساواة المتعددة لا تعالَج بالمساواة. وليس يقتصر الأمر على ذلك. يجري التزليق من مساواة إلى عدالة، ومن عدالة إلى تكافؤ فرص، ومن تكافؤ فرص إلى حماية اجتماعية حسب برنامج البنك الدولي «الحماية للفقراء والعمل اللائق للباقين». وهنا تختلط الأمور، فبعد أن كانت الحماية الاجتماعية وجهًا من أوجه سياسات ترمي إلى تحقيق مقادير من العدالة الاجتماعية، أخذ البنك الدولي يدعو إلى إدخال العدالة الاجتماعية في الحماية الاجتماعية. ومعروف أن لا غرض لسياسات الحماية الاجتماعية إلا منع تدهور معيشة الفقراء وارتفاع نسب الفقر، بناءً على نظرية لدى صندوق النقد الدولي تقول بأن هذا يسيء إلى «توازن الاقتصاد»!

لكن الحديث هنا بات عن عدالة اجتماعية أخرى. يعدد الاتحاد الأوروبي عناصرها على النحو الآتي: دعم مجلس النواب، تمكين المرأة، حماية حقوق الإنسان، تشجيع الحوار المجتمعي، مناصرة الشباب، وتعزيز حملات منع المخدرات ومعالجة آثارها. ولا يختلف هذا التعريف كثيرًا عن المبادىء الخمسة للعدالة الاجتماعية كما يحددها معهد أميركي للأبحاث المالية: الوصول للموارد، الإنصاف equity، المشاركة، التنوّع، حقوق الإنسان.

أما آخر منقلب للعدالة الاجتماعية فهو الرد عليها بنقيضها. فقد زحل المصطلح إلى معالجة أمور المهمشين والمقصيّين نظرًا إلى العمر والإثنية والجنس والجنسانية والدين. فيما العدالة الاجتماعية تفترض أصلاً تحقيق مقادير من المساواة في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي، ها هي تتحول إلى سياسات هوية وتنقلب إلى نقيضها فيصير الجواب على الإقصاء والتهميش هو الاعتراف بالاختلاف. (أنظر البحث الموسّع في مقالة نانسي فريزر «العدالة الاجتماعية بين المساواة والحق في الاختلاف»، في هذا العدد من «بدايات» ٣٢).



نشأ التيار الثقافوي مع نهاية الحرب الباردة، وقد أعلن فوكوياما «نهاية التاريخ» والانتصار النهائي للرأسمالية. وطرح صموئيل هانتنغتون نظريته عن «نزاع الحضارات» وقدّم لها بمحاجّة تقول إن نهاية الكتلة السوفياتية حملت معها نهاية التفسير الاقتصادي للعالم والحياة، وإن فكر التحرر الوطني قد انتهى مع استقلال الشعوب المستعمَرة، فلم يبقَ من نظرة مُجدية للعالم والحياة في العصر الجديد إلا الثقافة.

نسمّي هذه النزعة «الثقافوية»، وهي تفسير للحياة والظواهر المجتمعية وسلوك البشر بناءً على جواهر ثابتة وهويات راسخة متفرّدة عادةً ما تكون مبنيّة في الدين واللغة. وتستدعي الثقافوية دومًا تراتبات وتمايزات وفوارق كما في حالة فرادة الغرب عند هانتنغتون. وباختصار، إن ما تتميز به جماعة أو هوية من صفات يُحرم منها الآخرون.

قسّم هانتنغتون العالم إلى حضارات مبنيّة على الثقافة- بدلاً من الأنظمة السياسية والاقتصادية. وقد تجلّى ذلك في انعطاف قضى بأن كل شيء في حياة البشر إنما هو ثقافي، وأن الثقافة هي القوة الدافعة أو الدينامية التي تعرّف الحياة البشرية والعلاقات بين البشر، وتتحكم بكل ما نفعل ونقول ونفكر، بما في ذلك بطرائق نظرتنا إلى العالم وفهمنا له. ووضع صاحب نظرية «صراع الحضارات» الثقافةَ في قلب النزاعات الدولية بدلاً



مـن الحروب الاقتصادية. وعرّف الحروب بما هي منظومة ممارسات موحّدة عُيّنت لها وظيفة تحويلية واعتبِرت مصدرًا للقيم المسيطرة. هكذا يمكن تحقيق التغيير، أو مجرّد إنهاء النزاعات، بالتكثيف التلقائي للتبادل الثقافي. وقد سقط كثير من نقّاد هانتنغتون في هذا الفخ- وكثير منهم إسلاموي وقوموي- عندما قبلوا بنظرية «صراع الحضارات»- ومضمرها الثقافوي - وحصروا اعتراضهم بطابع «الصراع» بينها، داعين إلى استبداله بـ«حوار الحضارات»!

هكذا في عصر إعلان نهاية الأيديولوجيات والسرديات العظمى تحولت الثقافة إلى السردية العظمى الوحيدة على حد قول تيري إيغلتون (٢٠٠٢). لكن العقيدة التي يُفترض بها أن «تجعل من الثقافة القيمةَ الكونية المطلقة بيَد، وتعيد تزخيم العالم باليد الأخرى» كانت تنتهي دومًا بتغذية الأشكال الأكثر جمودًا وتطرّفًا من الانفصالية والاستعلائية ومن الأصوليات الدينية على أنواعها. ولا غنى عن القول هنا إن تقسيم هانتنغتون العالمَ إلى حضارات معرّضة للنزاع لما بينها من «فوالق»، بعيدٌ كل البعد من أن يكون نظرة كونية. فسرعان ما يتبدّى أن «صراع الحضارات» نظرية جيو-سياسية تحتسب المخاطر والتحديات التي سوف تواجهها الولايات المتحدة المنتصرة في الحرب الباردة وقد تحولت إلى القطب الوحيد المهيمن على الحياة الدولية. ويتبدّى ذلك في تعيينه لتلك الحضارات: الحضارة الكونفوشية، تعبير عن خطر المنافسة الاقتصادية الصينية؛ الحضارة الأرثوذكسية، تسمية للخطر الجيواستراتيجي والعسكري الروسي؛ والحضارة الإسلامية، يُرى إليها على أنها الحاضنة المفترضة للإرهاب الجهادي؛ والطريف في الحضارة الكاثوليكية أنها لا تُنسب إلى دول أوروبا الغربية الكاثوليكية، التي هي جزء من «الغرب»، وإنما إلى أميركا اللاتينية، مصدر الهجرات البشرية غير الشرعية إلى الولايات المتحدة.

إرث كولونيالي

بناءً على النظرة الثقافوية، تصير الثقافة – وهي التي تتعلّق، تعريفًا، بالإنتاج والتنوّع والابتكار والتخييل- كيانات مسطّحة وجوهرانية. فإذا للجماعات البشرية جواهر أساسية تشكل كلياتٍ قائمة بذاتها ومتساوقة يمكن ربطها ربطًا وثيقًا بمناطق جغرافية محددة ومتمايزة من العالم. وحقيقة الأمر أن الأفكار التي تقول بوجود ثقافات «مرسومة الحدود» و«متمايزة» و«مسوّرة» في المكان، تتكىء على أفكار قديمة من تمثلات كولونيالية عن المكان تعتمد على «صوَر قطع وبتر وتخلّع».

إن هذه المُسبقات الجغرافية التخييلية تصنّف التنوعَ البشري بواسطة إثنيات متمايزة تحتل بطريقة طبيعية أمكنة متمايزة بدورها.

وتعود الجذور الحديثة للأيديولوجيا الثقافوية إلى حقبة الكولونيالية الأوروبية، عندما جرى حشد نظرية التمايز الثقافي بين المستعمَرين والمستعمِرين و«النقصان» الثقافي عند المستعمَرين لتبرير السيطرة الكولونيالية. وقد استمرت نظرية التمايز الثقافي هذه زمن حركات التحرر المعادية للاستعمار أو المقاومة السياسية عندما أعيد تأطيرها من قبل أيديولوجيي الكولونيالية على أنها مقاومة تقليدية ثقافية ضد الحداثة. فلا عجب أن يكون هانتنغتون قد استعار نظرية «صراع الحضارات» من المستشرق البريطاني- الأميركي الصهيوني برنارد لويس، صاحب خرائط إعادة تجزئة المشرق العربي على أساس إثني ومذهبي، تصحيحًا لخرائط «سايكس- بيكو»، ومستشار الرئيسين الأميركيين بوش، في شؤون الإسلام والعرب، ومنظّر غزو العراق.

تخدم الأيديولوجيا الثقافوية الكولونيالية في أنها تلغي الطابع التاريخي لبناء الهوية السياسية وتمحو نظرة إلى السياسة والثقافة بما هما مجموعة ظروف وعلاقات ونزاعات معاصرة نجمت عن الفعل الاستعماري. وهي إذ ترى إلى البشر بما هم نتاج ثقافتهم، مجمّدين في تقاليد فاقدة للحياة، سوف يمكن تقديم تدخّل القوى الاستعمارية- في الغزوات والاحتلالات العسكرية- على أنه تلبية لحاجة ملحّة إلى التغيير والتقدم. إن افتراض الاستقلال الذاتي للحيّزين الاجتماعي والثقافي مكّن «قوة الطوبوغرافيا» من أن تنجح في حجب «طوبوغرافيا القوة».

ولما كانت الثقافوية هي المذهب التأسيسي لفهم المجتمع والسياسة والاقتصاد، فإنها تنظر إلى البشر على أنهم نتاج ثقافاتهم بدلاً من أن تكون الثقافات هي نتاج البشر.

ومن جهة أخرى، تنظر الثقافوية إلى الأفراد من خلال معايير الأصالة والفرادة كأن هوياتهم تكوّنت كليًّا بواسطة ثقافة لا تتغير ولدوا فيها.

أخيرًا وليس آخرًا، إن تقسيم أي نظرة للعالم إلى فضاءات ثقافية متقطعة لا يساعد فقط على تكريس «الغيرية» بينها، لكنه يساعد أيضًا في حجب التقاطع والتواشج بين المحلي والكوني. فإذا كان تطور العالم العربي، مثلاً، يتغذى بمنطق ثقافي، فهذا لأن مفهوم الثقافة يرى إليها على أنها محصورة ومسوّرة في موقع محدد، لا تتغذى بسياسات اقتصادية واجتماعية وبمظالم بنيوية تمارَس على المستوى الكوني.

الثقافوية عربيًّا

إن الثقافوية إطار تحليلي بات مهيمنًا في صياغة التفسيرات في العالم العربي

وعنه، ليس فقط بين المحللين الغربيين وإنما بين النخب العربية أيضًا. بناءً على هذا التحليل، يوجد عطب أساسي في «الثقافة العربية» هو عطب مميت يشدّ المنطقة إلى الخلف ويفسّر تأخرها. لذا لا بد من «معالجة» هذا العطب إذا كان للمنطقة أن تسير قدمًا وتواكب مسيرة الأمم المتطورة والمتقدمة.

يمكن متابعة هذه النظرة الثقافوية في تقارير البنك الدولي و«تقارير التنمية البشرية العربية» وتقرير «مؤسسة محمد بن راشد آل المكتوم لمجتمع المعرفة» بالتعاون مع «وكالة الأمم المتحدة للتنمية»، وفي كتابات العديد من المثقفين العرب. وتَفتتح الأيديولوجيا الثقافويةُ حقبةَ الكولونيالية الجديدة في المنطقة. ويمكن ربطها بطريقة أعمّ بالمشروع النخبوي المحلي والكوني لإعادة تركيب المنطقة وفق النمط النيوليبرالي اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا.

لتدارك النقصان في كافة مجالات الحياة العربية، دعت عدة مؤسسات اقتصادية وتنموية دولية نحو ٢٥٠ مثقفًا عربيًّا إلى مؤتمر في الإسكندرية في آذار/ مارس ٢٠٠٤ صدرت عنه وثيقة «إصلاحية» شاملة عُرفت بـ«وثيقة الإسكندرية». ومع أن الوثيقة لم تتمحور كليًّا حول كيفية تجسير الفجوات بين العرب و«مجتمع المعرفة»، إلا أن معظم المقترحات والوصفات التي تقدمت بها لسدّ النقصان الثقافي العربي صبّت باتجاه التكيّف عربيًّا مع النيوليبرالية الزاحفة. بين «الإصلاحات» المقترحة جعل القطاع المالي المحرّكَ الأساسي للاقتصاديات العربية، وضرورة فتحه للاستثمارات الخارجية؛ والدعوة إلى الخصخصة؛ وإلغاء «احتكارات الدولة» (لا مكافحة الاحتكارات الخاصة)، علمًا أن المقررات لم تمسّ النفط- الموضوع المحرّم- ولا هي اكترثت كثيرًا لقطاعَي الصناعة والزراعة. وتأكيدًا للمزاوجة بين الثقافة والدين، دعا المؤتمر إلى تشجيع الإسلام المعتدل، وتحرير «ثقافة المرأة»، لا تحرير المرأة ذاتها- والمقصود طبعًا المرأة المسلمة- على اعتبار أن المرأة ثقافة بذاتها أو أنّ لها ثقافة مخصوصة بما هي... مرأة. أما الدعوة الديموقراطية فغلب عليها ترويج التعددية وحقوق الإنسان (الفردية من دون الاقتصادية والاجتماعية) على حساب المساواة السياسية والقانونية والمواطنة.

ولمّا كان النقص الثقافي نقصًا بالقياس إلى «ثقافة الآخر»، احتلت الترجمة عن الثقافة الغربية المرتبة الأولى في مهمات تدارك النقص الثقافي العربي. لم تتردد «تقارير التنمية البشرية العربية» في تقريع العرب المعاصرين على هزال ما يترجمون وتذكيرهم بماضيهم التليد إذ ترجموا في عهد الخليفة المأمون وحده لا أقلّ من ١٠٠ ألف مؤلف. وقد وضِع الرقم المُبهِر بمواجهة إحصائيات تقول بأن الدول العربية مجتمعةً لا تترجم أكثر من بضع مئات من الكتب في السنة. لكن لم يلبث أن صحّح «التقرير البشري» أرقامه في إصدار لاحق إلى ١٠ آلاف كتاب تُرجمت في عهد المأمون. (وفي الحالتين القصوى والدنيا، تُرجى ملاحظة دقة دوائر الإحصاء في العهد العبّاسي!) وقد طَعن باحث ألماني في شؤون الكتاب العربي في الأرقام الهزيلة عن الترجمة السنوية عربيًّا فكشف أنها مأخوذة من دراسة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم «الألكسو» (المقابل العربي لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة «أونيسكو») نقلاً عن أطروحة «ماستر» جامعية!

ختامًا، إن الخطاب الثقافوي يحجب ويصرف النظر عن الفوارق والمظالم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الكونية والبنيوية التي تصوغ المشكلات الاجتماعية وتولّد النزاعات عبر العالم





العربي المعاصر. إنه يجوّف التحليلات السياسية والتاريخية وقد بات جزءًا من عدّة الترويج لمشاريع «الإصلاح» النيوليبرالية عن طريق تأطير تلك المشاريع على اعتبارها ذات ظروف كونية وبما هي المستقبل الاجتماعي الوحيد الممكن والمرغوب في التطور والتغيير في عصر نهاية التاريخ وانتصار الرأسمالية. والخطاب الثقافوي، إلى ذلك، يجرّد الثقافة من علاقاتها الطبقية ومن الاقتصاد على امتداد البلدان العربية.

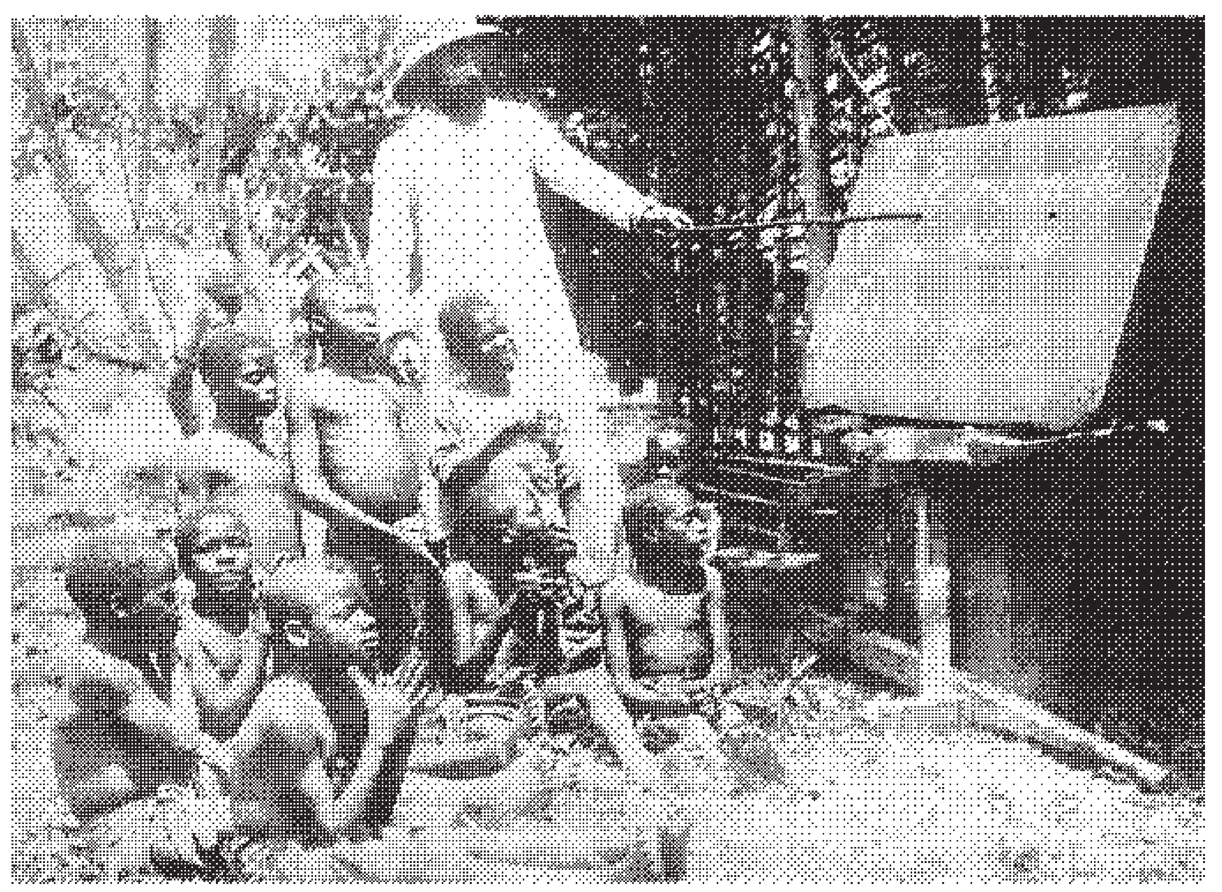
أما في النتاج الجامعي، فقد انعكست الثقافوية أيضًا في غياب الشغل والبحث العيني عن العالم العربي وإنتاج موادّ لا تاريخية تحاول فرض نظريات معينة على العالم العربي منزوعة السياق.

ونشوء ما يسمّى «الطفرة الشبابية». يلاحظ «تقرير التنمية البشرية العربية» للعام ٢٠١٦ أن الشباب بين عمر ١٥ و٢٩ يشكّلون ثلث سكان المنطقة العربية، أي نحو ١٠٥ ملايين نسمة، ويمضي ليؤكد أنه «لم يسبق أن شهدت المنطقة احتلال الشباب مثل هذه الحصة الكبيرة من عدد السكان».

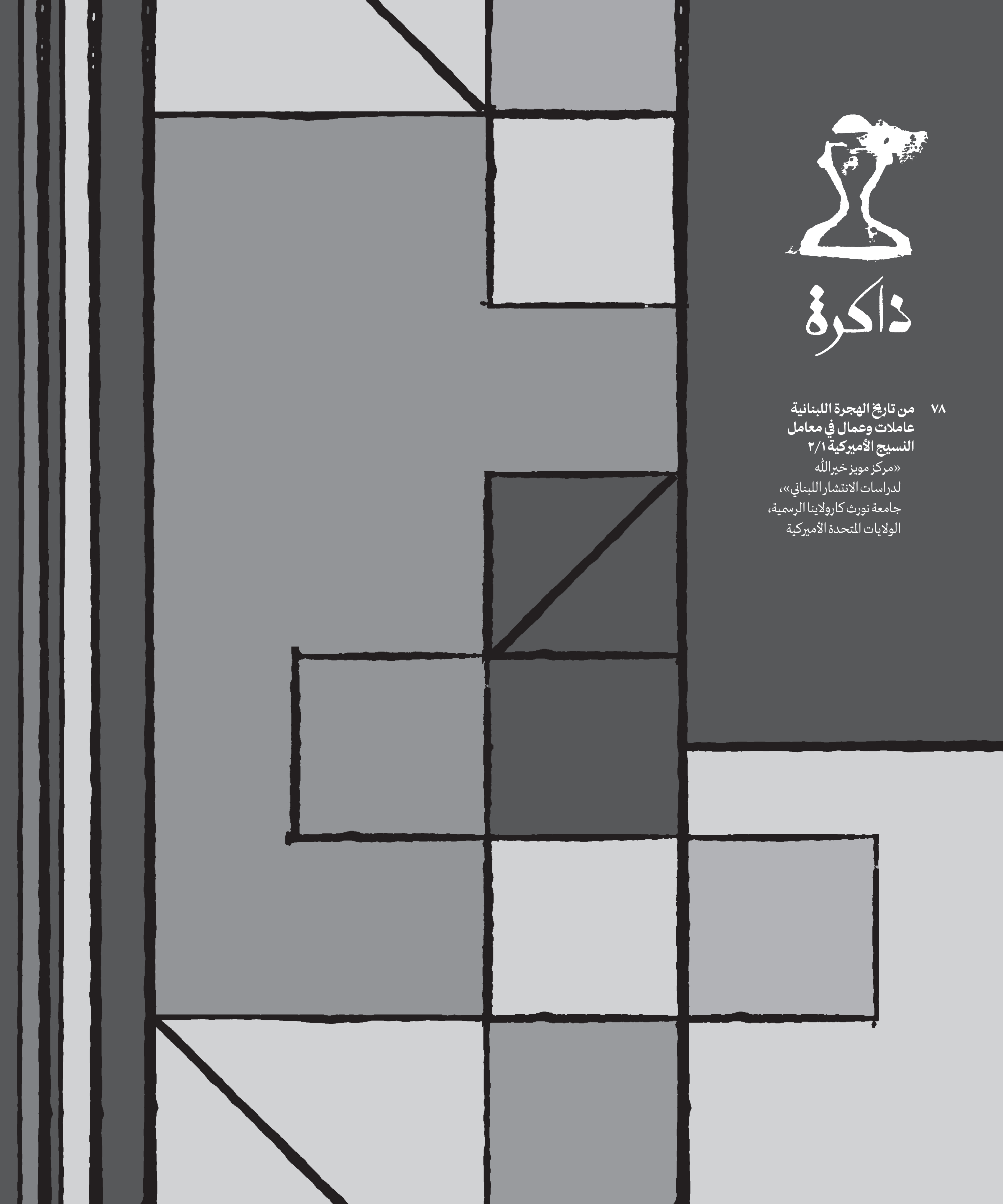
أما العامل الثاني فهو تهميش الشباب وإضعاف دورهم وإقصاؤهم في القطاعين العام والخاص على نطاق واسع في المنطقة العربية. ويشكّل إقصاء الشباب على نطاق واسع إحدى أبرز العقبات أمام التنمية في تلك المنطقة. ولم يُعترف بعد بالشباب على أنهم فاعلون شرعيون في عملية التغيير ولا يجري تمكينهم لتحمّل تلك المسؤولية.

إن الشباب ضحايا إقصاء يمارس رسميًا عليهم من رجالٍ في متوسط العمر وكهول يسيطرون على المجتمع بقوة القيَم التقليدية وممارسات الدولة الاقتصادية عميقة الجذور. كذلك الأمر يواجه الشباب عقباتٍ عديدةً للحصول على الوظائف والزواج والسكن، فيما الفئات المتقدمة في العمر من السكان تتمتّع بامتيازات حصلت على معظمها في ظل برامجَ حكومية خلال فترات الطفرات النفطية (تقرير التنمية البشرية العربية، ص ٣٢، ١٧٠).

ولكن بالرغم من الجاذبية التي تتمتع بها سرديّة الاهتمام بالشباب وبتمكينهم، ثَمة حاجة للنظر إليها بحذر وبروح نقدية، ذلك أن نموذج الشباب في التنمية والأمن يدعو إلى القلق ويثير عددًا من المشكلات.



الكونغو، ثلاثينيات القرن الماضي،
audiovis.nac.gov.pl



ذاكرة

٧٨ **من تاريخ الهجرة اللبنانية**
عاملات وعمال في معامل
النسيج الأميركية ٢/١
«مركز مويز خيرالله
لدراسات الانتشار اللبناني»،
جامعة نورث كارولاينا الرسمية،
الولايات المتحدة الأميركية

من تاريخ الهجرة اللبنانية عاملات وعمال في معامل النسيج الأميركية ٢/١

إعداد «مركز مويز خيرالله لدراسات الانتشار اللبناني»، في جامعة نورث كارولاينا الرسمية، تُنشر بإذن من المركز. ننشر في العدد المقبل القسم الثاني من الدراسة الذي يتناول إضراب «الخبز والورود» في مدينة لورنس عام ١٩١٢ ومشاركة العاملات والعمال اللبنانيين فيه، وهو من أشهر الإضرابات في تاريخ الحركة العمالية الأميركية

عام ١٩٨٥ جلس أنطون رامي على شرفة منزله في الولايات المتحدة، يسرد حياة والدته. قال عن أيامها الأولى في أميركا: «من المحتمل أنها عملت قبل الزواج من والدي، لأن الجميع كانوا يعملون في المصانع». في معرض حديثه، كان أنطون يروي عن تجربة الطبقة العاملة من اللبنانيين الذين هاجروا إلى مدينة لورنس، في ولاية ماساشوستس، شمال شرقي الولايات المتحدة، في بداية القرن العشرين. غير أن رواية أنطون وتجارب المهاجرين اللبنانيين في المصانع الأميركية تتعدى حدود مدينة لورنس، فهي تُعبّر عن حياة ثلثي المهاجرين اللبنانيين الذين جاءوا إلى الولايات المتحدة الأميركية بين ١٨٨٠ ونهاية الثلاثينيات من القرن العشرين، وكدحوا في المعامل والمصانع والمناجم الأميركية. إلا أننا لا نسمع عن هذه القصص والتجارب، وغالبًا ما نعتقد أن حياة كل المهاجرين اللبنانيين إلى الأميركيتين تنضوي في إطار قصة البائع المتجول، التي تقول بأن معظمهم (إن لم نقل كلهم) عملوا في التجارة فور وصولهم إلى الولايات المتحدة، إما كبائعي «الكشة» و«الجزدان»، أو كأصحاب محالّ ودكاكين تجارية، ومن ثم ارتقوا بسرعة إلى مصاف الطبقة الوسطى.

في مقابل هذا التغافل والتجاهل، يرمي هذا المشروع إلى البدء باستعادة بعض هذه القصص والتجارب، وتسليط الضوء على التاريخ الزاخر للطبقة العاملة بين المهاجرين اللبنانيين[1]، وما عانوه ليصبحوا مواطنين أميركيين قادرين على تأمين احتياجات أسرهم، خلال فترة عاصفة من الإضرابات والصراعات العمالية، والاقتصاد المتخبط، بالإضافة إلى التغير السريع في المشهد المدني والحضري للمدن الصناعية الأميركية. بمعنى آخر، تهدف الدراسة إلى إعادة التفكير في ما يُروى عن قصص الهجرة اللبنانية والتمعّن فيها مليًا، حتى نتجاوز نظرة أحادية الجانب، ونرى من خلال هذه القصص أبعادًا أخرى أوسع وأكثر تعقيدًا لتجارب المهاجرين.

تبدأ الحكاية برحيل الآلاف عن منازلهم وأوطانهم على طول شرق البحر المتوسط، والإبحار عبر المحيط الأطلسي.

في الطريق إلى لورنس

يذكر جون حداد في مذكراته عن جدّته: «بكت مارثا طوال الطريق إلى بيروت من حيث ستبحر السفينة. واحتضنت والدتَها وقبّلتها للمرة الأخيرة، ولم ترها بعد ذلك»[2].

في الفترة بين ١٨٨٠ ونهاية ثلاثينيات القرن العشرين، غادر قرابة ٣٣٠ ألف مهاجر من بلاد الشام (لبنان وسورية والأردن وفلسطين المحتلة) إلى الأميركيتين. وتوجّه ما يقارب ١٢٠ ألفًا منهم إلى الولايات المتحدة الأميركية. قدِم ثلاثة آلاف من هؤلاء إلى مدينة لورنس، وهي مدينة صناعية تقع ضمن منطقة معامل النسيج في شمال شرقي الولايات المتحدة[3]. نتيجة هذا التدفّق الكبير للمهاجرين، أصبحت لورنس ثاني أكبر تجمّع للجالية «السورية» بعد مدينة نيويورك، ومن أكبرها في العالم[4]. يطرح حجم هذا التدفق سؤالاً حول سبب مغادرة هذا العدد الكبير من المهاجرين لقراهم ومدنهم في جبل لبنان ووادي البقاع ومدينة حماة وغيرها، من أجل العمل في مصانع النسيج في لورنس.

يتجلّى الجواب في شقّين[5]: الأول أن اللبنانيين، شأنهم شأن الملايين ممن هاجروا إلى الولايات المتحدة من أوروبا والشرق الأوسط، كانوا يبحثون عن عمل لفترة قصيرة كي يعودوا إلى أوطانهم حاملين أموالاً وثروات تضمن لهم مركزًا اجتماعيًا مرموقًا وحياةً أفضل. من جانب آخر، فإن لورنس، على غرار المدن الصناعية الأميركية الأخرى التي نمَت وتطوّرت بسرعة في تلك الحقبة، كانت بحاجة ماسّة إلى قوة عاملة، فوفّرت فرص عمل يسهل الحصول عليها. وقد علم سكان القرى والمدن على

طول شرق المتوسط بوجود هذه الفرص من مصادر مختلفة. فعلى سبيل المثال، كانت المعامل والمدن الصناعية الأميركية، بالإضافة إلى شركات الخطوط البحرية، ترسل وكلاء توظيف ومندوبين إلى المدن الصغيرة والقرى جاذبين إليهم المهاجرين المتلهفين للسفر، قاطعين لهم الوعود بالثراء اليسير والحياة الجديدة في أميركا. وفي طريقهم إلى أميركا، كان المهاجرون يمرون بالمدن الساحلية مثل الإسكندرية في مصر، ومارسيليا و«لوهافر» في فرنسا، وليفربول في إنكلترا، ويصادفون في هذه المحطات إعلانات باللغة العربية (من بين لغات أخرى) تغريهم بالذهاب إلى المدن الصناعية المزدهرة والنامية في شمال شرقي الولايات المتحدة[٦]. لكن العامل الأكبر في توجّه المهاجرين اللبنانيين نحو مدينة لورنس هو ما كانوا يسمعونه من أخبار الذين سبقوهم من المهاجرين. فمثلاً، ذكرت فكتوريا خطار «كان لدينا خالٌ يعيش في لورنس وسألَنا في ما لو كنا نرغب بالقدوم، وهكذا حصل»[٧]. وكانت ماتيلدا [أبو] عرّاج، وهي مهاجرة أخرى، استقرّت مع أقرباء لها في مدينة وورسيستر، في ولاية ماساشوستس، قبل الانتقال إلى لورنس مع أفراد عائلة أخرى. كان والداها يعيشان في قرية مشغرة الجبلية [البقاعية] في لبنان، ولكثرة عدد أطفالهما لم يعد بإمكانهما تأمين المعيشة، لذا أرسلا ماتيلدا ذات الأحد عشر عامًا مع عمّتها كي تشقّ طريقها وتعيل نفسها، ولم ترَ ماتيلدا أيًّا من والديها بعد ذلك[٨].

«سورية الصغرى»
العمل، السكن، الصحة

«ولدتُ في بيت على شارع «فالي» بمدينة لورنس تفشّت فيه الجرذان. قالت لي أمي إن أبي قتل سبعة جرذان في ليلة واحدة» (روز).

استقر المهاجرون اللبنانيون في مدينة لورنس منذ العام ١٨٩١ عندما أدرج يوسف البطل اسمه في الدليل التجاري المحلي بصفة بائع كشّة. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كان يصل المئات من المهاجرين في كل عام للعمل في معامل النسيج. وخلال عقود، تباطأت موجات الهجرة وقلّت بشكل ملحوظ مع نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، الأمر الذي جعل السفر من بلاد الشام وإليها أمرًا صعبًا، بل مستحيلاً بسبب الحصار الفرنسي والإنكليزي الخانق. في عشرينيات القرن الماضي، أدّى تدهور أوضاع معامل النسيج في لورنس، وصدور قوانين فدرالية أميركية مقيّدة للهجرة إلى وقف موجة الهجرة اللبنانية الكبيرة إلى المدينة.

استقرت غالبية المهاجرين في قسمين من لورنس: الأول، على طول شارع «فالي ستريت» Valley Street، والثاني في منطقة «پلينز» The Plains. يعلّق ابن المهاجرين اللبنانيين أنطون رامي بقوله: «أشك بأنك كنت تجد عائلة لبنانية واحدة تعيش خارج مناطق «إلم» Elm، و«أوك» Oak، و«تشستنت» Chestnut، و«ڤالي» Valley». يضم شارع «ڤالي»، القريب من المعامل، اثنين من أصغر الأحياء اللبنانية. أما الحي الأكبر، والذي يعرف بـ«سورية الصغرى»، فيقع في منطقة «پلينز» التي تضم الأجزاء العليا من «أوك» و«إلم» و«تشستنت» المحصورة بين شارعي «هامپشاير» Hampshire و«لورنس» Lawrence. وإلى شمال غرب وسط المدينة، على بعد بضعة مبانٍ منها وأبعد قليلاً عن معظم المعامل الواقعة على طول نهر «مريماك» Merrimack، يتذكر إبراهيم بشارة «كان باستطاعتك أن تنظر على طول الشارع في القسم اللبناني من منطقة «پلينز» فلا ترى أحدًا مختلفًا عنك»[٩]. وكانت منطقة «پلينز» تحوي مهاجرين من مختلف أنحاء العالم يتجمعون حسب أعراقهم. ويذكر رامي أن «الإيطاليين كانوا يعيشون أسفل شارع لورنس، وهي الآن منطقة تقع أعلى شارع هامپشاير، وقد كانت كلها لبنانية. ثم تذهب إلى شارع تريمونت Tremont، حيث الأغلبية أيرلندية»[١٠].

كان معظم اللبنانيين يعملون في المصانع، ويعيشون بمبان مكتظة في شقق صغيرة مستأجرة تحوي ثلاث عائلات أو أكثر، خالية من الهواء النظيف والصرف الصحي[١١]. وشكلت هذه المباني ٥٢٪ من نسبة المناطق السكنية في لورنس. وفي العام ١٩١٢، خلال ما يعرف بالعصر التقدمي الأميركي، سَنّت المدن الأميركية عدّةٌ قوانين ونظمًا للبناء والنظافة لمواجهة الظروف المعيشية والحياتية الصعبة التي عاشها سكان تلك المباني المكتظة بالمهاجرين. لكن ذلك لم يمنع الوضع في لورنس من التراجع. تحايَل أصحاب المباني والمقاولون على القوانين والمعايير وبنَوا أكبر عدد من المباني المخصصة للإيجار على مساحات محدودة. وأطلق استبيان حول الظروف المعيشية في لورنس عام ١٩١١ على هذه الظاهرة اسم «حمّى الاكتظاظ»، تعبيرًا عن الكثافة السكانية لهذه الأحياء والمناطق، التي سبّبت ارتفاعًا في حالات المرض والموت بين المهاجرين القاطنين في تلك المباني[١٢]. وبنى مالكو الأراضي والعقارات مساكن ومباني أكثر ارتفاعًا وقربًا من بعضها البعض بهدف زيادة أرباحهم (وكان من بينهم بعض المهاجرين اللبنانيين، منهم يوسف صليبا). نتيجة ذلك، تدهورت أحوال المباني والمساكن التي كانت تعاني أصلاً من رداءة الإنارة وسوء التهوئة. بالإضافة إلى ذلك، كانت غالبية المباني والمساكن مبنية من الخشب،

ما جعلها عرضةً للحرائق القابلة لأن تنتشر بسرعة داخل تلك المجمّعات المكتظة بساكنيها.

بسبب سوء الظروف المعيشية، وظروف المعامل حيث يعمل أغلب المهاجرين، كانت الالتهابات الرئوية (النزلة الصدرية) والتدرّن الرئوي (السلّ) وغيرها من الأمراض التي تصيب الجهاز التنفسي مسؤولة عن ٧٠٪ من الوفيات بين عمال لورنس[١٣]. وبين ١٨٩٥ و١٩١٢ بلغ معدّل عمر المتوفّين من المهاجرين اللبنانيين ٢٥ عامًا. وهكذا كان للظروف المعيشية السيّئة، فضلًا عن الأمراض التي كان يتعرض لها العمال في المعامل، أثر سلبيٌ على العائلات اللبنانية المهاجرة، ففي الفترة بين ١٩٠٠ و١٩١٢ بلغت نسبة الوفيات بين الأطفال دون سن الثانية ٤٤٪[١٤]. ولم يكن المهاجرون اللبنانيون بمنأى عن هذا الألم وتلك الخسارة، فقد توفي خلال هذه الفترة طفلان لمهاجرين لبنانيين نتيجة سوء ظروف السكن؛ وتوفيت ماري نصار ذات العامين بسبب الحرارة الشديدة في صيف ١٩٠١، وتوفي ميشال معلوف ذو الأربعة أعوام قبل حلول عيد الميلاد عام ١٩٠٢. وخلال الفترة بين ١٩١٠ وأواخر ١٩٢٠، فقدت أديل ملحم سبعة أطفال قبل أن تُرزق باثنين تمكنا من البقاء على قيد الحياة. وتذكر ابنتها جولييت بستاني «لقد فقدَتْ [أمي] طفلها الأول ومرضت مرضًا شديدًا... ثم توفي طفلان جرّاء الإصابة بالحصبة والدفتيريا (الخانوق)، وكان عمر الأول عامًا والثاني عامين ونصف العام. كما عانت من مشاكل وصعوبات في الولادات اللاحقة. سقطت في طريقها إلى العمل نتيجة عاصفة ثلجية فولد الجنين ميتًا».

بسبب سوء الظروف المعيشية وظروف المعامل، كانت أمراض الجهاز التنفسي مسؤولة عن ٧٠٪ من الوفيات. وبلغت نسبة الوفيات بين الأطفال ٤٤٪

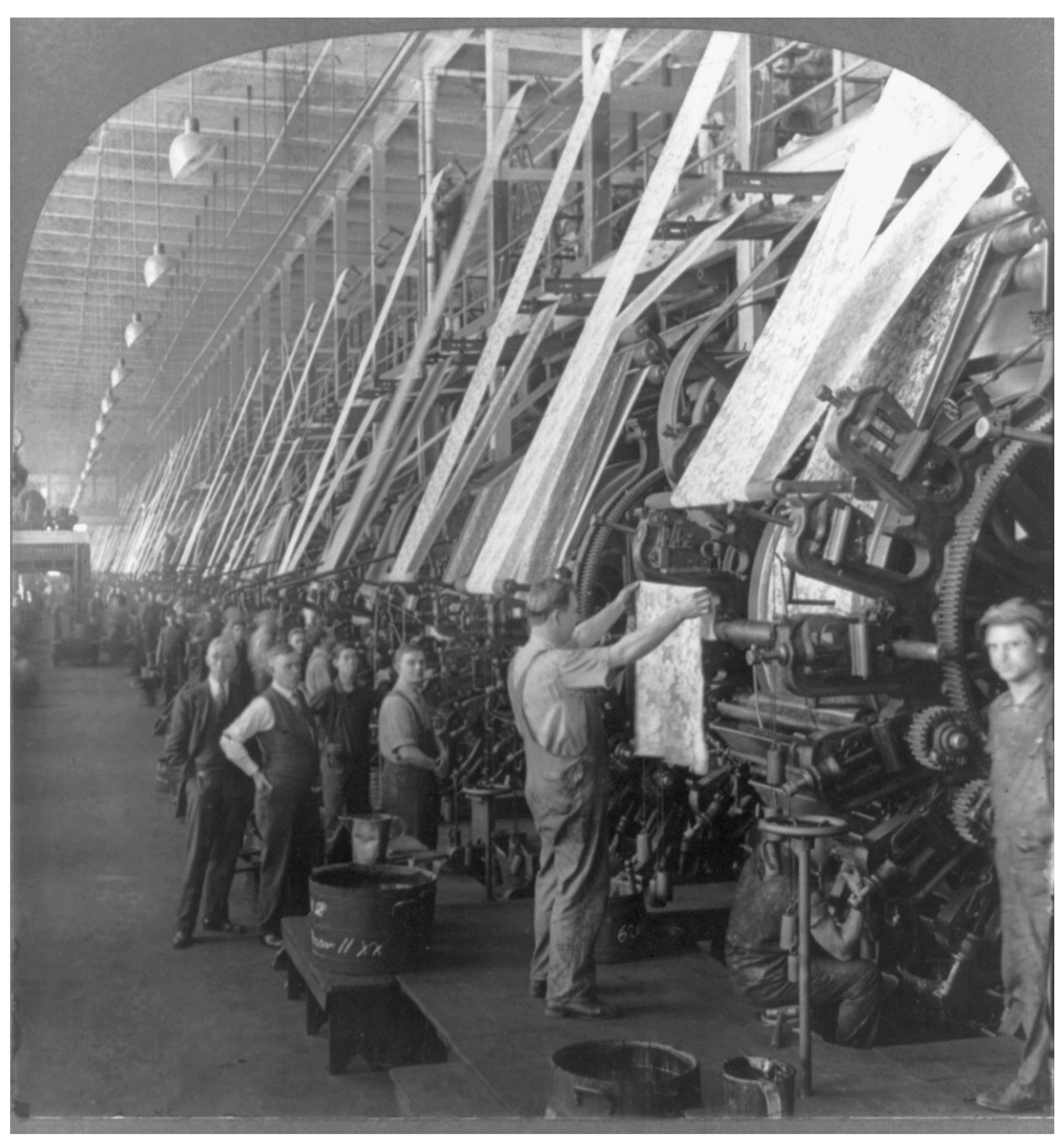
عمل النساء والأطفال

«أتذكر الرائحة التي كانت تحملها معها [إلى المنزل]، كانت رائحة زيت ورطوبة ونتانة. كانت هذه رائحتها فقط عندما تعود من العمل» (جولييت بستاني)[١٥].

لم تختلف ظروف المعامل وأحوالها عن تلك التي في المباني والمساكن. كان العمل في معامل النسيج في لورنس في بدايات القرن العشرين شاقًّا وخطيرًا. ولطالما أعرب العمال عن تذمّرهم، واشتكوا من ساعات العمل الكثيرة، ومن خطورة الآلات وسوء التهوئة: «لم يكن بمقدورك أن تسهو ولو لحظة. كان التركيز ضروريًا لأن بعض الماكينات خطرة ومن الممكن أن تفقد ذراعك بسببها»[١٦]. وإضافة إلى خطورة إصابات العمل، «فقد أسهم الغبار والجفاف والحرارة والرطوبة وضعف الإنارة وسوء التهوئة وانبعاث أول أوكسيد الكربون» في المعامل بزيادة معدّل الوفيات وإصابة العمال بالأمراض التنفسية[١٧]. وأدّت عوامل أخرى إلى سرعة انتشار هذه الأمراض. فمثلاً كان العامل خليل عيد يخبر أطفاله بأنه كان يعلّق زوّادة غدائه «من سقف المعمل حتى لا تصل إليها الجرذان»[١٨]. وتذكر جولييت بستاني أن والدتها قالت لها مرة: «جولييت، احصلي على التعليم فأنا لا أريد لك أن تذهبي إلى المعامل أبدًا». وأثناء سيرها في شوارع لورنس، تتذكر جولييت «الصخب والضجيج الصادرين عن المعامل» وتقول: «كنت أفكر، يا إلهي، إن والدتي تعمل هناك، فلم أكن أستطيع سماع صوتي وأنا على الجانب ذاته من الطريق»، وتضيف «إلى هذا يضاف العمل على الآلات لثماني ساعات متواصلة»[١٩].

لم يكن غريبًا في ذلك الوقت على النساء اللبنانيات، أمثال أديل ملحم وغيرها، أن يشتغلن كعاملات في المصانع. في الواقع، فاق عددُ النساء عددَ الرجال في معامل لورنس في بداية القرن العشرين[٢٠]. فقد دفعت تكاليفُ المعيشة الباهظة، واستقطاعات الرواتب، كافة أفراد العائلة إلى العمل لتأمين لقمة العيش. على سبيل المثال، في العام ١٩١٠، كان ٥٠٪ من النساء اللبنانيات فوق سن الرابعة عشرة يعملن في مصانع النسيج. وحتى في الفترات التي شهدت أزمات سياسية واقتصادية، مثل الكساد الكبير في عام ١٩٢٩ والحرب العالمية الثانية، استمرّت النساء والأولاد بالذهاب إلى العمل. وبالنسبة لكثير منهن، كان يعني انتهاء دوام العمل في المصانع بداية واجبات ومهامّ أخرى في المنزل. تقول جولييت بستاني إنها عندما لم تكن والدتها في المصنع، كانت تعمل في متجر والدها صباحًا وتعود إلى المنزل حوالي الساعة العاشرة مساء، لتقوم بالأعمال المنزلية بين العاشرة ومنتصف الليل، ثم تخلد للنوم لتستيقظ عند الخامسة، وتضيف «كان على والدتي أن تستيقظ في الخامسة، لأنه إضافةً إلى مزيد من الأعمال المنزلية التي تنتظرها، كان عليها أن تعدّ الطعام، لقد كان الطعام ذاته كل يوم، فهي لن تكون موجودة في المساء لإعداد العشاء... لكنه كان حاضرًا على الموقد دائمًا»[٢١].

ومن أجل توفير دخل إضافي للعائلة، كان العديد من العائلات اللبنانية المهاجرة في بداية القرن العشرين ترسل



عمال في أحد معامل النسيج في لورنس، ١٩١٦، مكتبة الكونغرس

أولادها إلى العمل حال بلوغهم سن الرابعة عشرة (وهو الحد الأدنى القانوني لسن العمل). ففي عام ١٩٠٤، اضطرّت ماتيلدا ذات الثلاثة عشر عامًا (التي أرسلها أبواها للعيش مع عمّتها في لورنس) إلى العمل في المصانع. تقول ماتيلدا: «ذهبتُ إلى الخوري وأخبرته أني بحاجة ماسّة إلى وظيفة، وهو ساعدني في الحصول على عمل»، وتضيف «كان عليّ أن أعمل مقابل قوتي. لم يكن باستطاعة أحد من أقربائي مساعدتي»[٢٢]. وكان ذلك في الفترة نفسها حين كان المسؤولون الحكوميون يحاولون الحدّ من ظاهرة عمالة الأولاد عبر مطالبة أرباب العمل بتقديم وثائق تثبت أن العمال بعمر يسمح لهم بالعمل. وبالرغم من هذه الإجراءات، كان من السهل تزوير تلك الوثائق. لم تكن عمليات التدقيق وسجلات الدولة آنذاك كما هي عليه اليوم. في بداية القرن العشرين كانت السجلات والقيود لا تزال ابتدائية وبسيطة، وأغلب الوثائق والبيانات التي يقدّمها المهاجرون اللبنانيون مكتوبة باللغة العربية وتتم ترجمتها (بأخطاء أحيانًا) من قِبل أصدقاء مستعدّين لتزوير الشهادات. وكما هي حال عائلات أخرى، أرسلت عائلة أديل ملحم ابنتها للعمل في المصنع بدل الذهاب إلى المدرسة، قالوا: «لندخلها إلى المعامل ونقول إن عمرها اثنان وعشرون». حينها قابل مدير المصنع أديل فقال لها: «أنا أعلم أنك تكذبين، لكني سأقبلك على أي حال»[٢٣]. وبسبب هذا النهج في التزوير وتكبير أعمار الأولاد من أجل إدخالهم إلى المعامل، حُرم العديد منهم فرص تعليم جيّدة وواعدة، إذا ما قارنّاهم بفرص الأجيال اللاحقة من المهاجرين. إن دخول المهاجرين الأوائل المصانع بسن مبكّرة دفعهم إلى حثّ أولادهم على المضي بطريق آخر يأخذهم بعيدًا عن المعامل والمصانع ويضعهم بمصاف الطبقة المتوسطة.

في بداية القرن العشرين فاق عددُ النساء عددَ الرجال في معامل لورنس

مثّل انخراط نسبة عالية من الأولاد في المعامل أزمةً كبيرة ومشكلةً اجتماعية خطيرة، ما حدا بصحف الجالية اللبنانية إلى تسليط الضوء على الظاهرة. على سبيل المثال، ذكرت صحيفة «الهدى»، وهي من أوائل الصحف العربية الصادرة في الولايات المتحدة الأميركية: «إن أهم ما وجدنا في مدينة لورنس ونريد انتقاده هو استعاضة الأكثرين عن العلم بعمل الصغار». وتكمل الصحيفة: «لا نودّ أن نذكر كيف يدخل هؤلاء الصغار المعامل ومن يُدخلهم فيها أو يشهد بأعمارهم مأجورًا ومزوّرًا... إنما نريد أن نبيّن للآباء وللشعب مضارّ عمل الصغار ولا سيما من كانوا بأعمار أولاد لورنس السوريين، ومنهم من لم يتجاوز الثامنة من العمر». وبيّنت الصحيفة بالتفصيل الأمراض والعلل الجسدية (وأغلبها أمراض تصيب الجهاز التنفسي) التي أثّرت على نموّ الأطفال وحالت دون أن يصبحوا «لا رجالاً أشداء ولا نساء قويّات». بالإضافة إلى بحث العلل والأمراض الناتجة من العمل في المصانع، صوّر لنا الكاتب ومحرّر الصحيفة نعوم مكرزل، وهو ناشط إصلاحي من الطبقة الوسطى، المعامل على أنها مكانٌ غير أخلاقي مليء بالمؤثّرات السلبية والسيئة التي تعمل على إفساد شباب المجتمع، فعلى حدّ قوله: «إذا كان الكبار في المعامل يُجرَّبون فكيف بالصغار؟»[٢٤].

بين الحاجة والتمرّد على العنصرية

إن عمل النساء والأطفال في المعامل لتوفير دخل إضافي للعائلة لم يغيّر بل أمعن في النظرة السلبية لدى المهاجرين الرجال تجاه المعامل والعمل فيها. لقد كان يرى الرجال في عمل المعامل تصغيرًا لشأنهم وتقليلاً من رجولتهم- إن صح التعبير. ويعود هذا إلى اعتقاد وفكرة حملها المهاجرون معهم من وطنهم لبنان. كان ٩٠٪ من العاملين في الكارخانات (معامل حلّ الحرير) من النساء اللواتي كان ينظر إليهنّ المجتمعُ المحلي على أنهن ذوات سمعة سيئة. وعلى الجانب الآخر، لم تكن الأفكار المحيطة بعمل المصانع في أميركا تختلف كثيرًا. يكشف لنا المؤرّخان المتخصصان في الشؤون العمّالية جيمس باريت وديفيد روديجر أنه في أوائل القرن العشرين كانت تغلب على العمل في المعامل «سمتَا العنصرية والازدراء»، حيث تُستخدم لغة عنصرية مهينة تزدري وتحطّ من قدر العمال، ومن ذوي البشرة السمراء خصوصًا والمجموعات العرقية الأخرى من المهاجرين، مثل سكان دول حوض المتوسط وأوروبا الشرقية[٢٥]. كانت المعامل في لورنس خاضعة لهذه الهرمية العنصرية والتمييزية بين الأعراق والأجناس. من بين هؤلاء المهاجرين أصحاب «البشرة السمراء» كان والد سالي، عقل شأنه شأن العديد من اللبنانيين «يعمل في خطّ الإنتاج وقد عانى من عمله في الدرجات السفلى» لهرمية المعمل. ويتمثل شكل آخر من أشكال العنصرية في حصول المهاجرين الناطقين باللغة الإنكليزية، من بلدان بريطانيا وكندا مثلاً، على وظائف آمنة ذات دخل مرتفع، في حين يحصل المهاجرون الجدد

الوافدون من أوروبا الشرقية وحوض المتوسط على وظائف متدنية الدخل[٢٦]. «لم يكن [والد سالي] يرى نفسه عاملاً في معمل على الإطلاق»؛ وبالرغم من عمله هناك طوال حياته، إلا أنه سعى دائمًا إلى أن يفصل هويّته عن الأفكار والثقافة السائدة تجاه عمال المصانع»[٢٧].

كانت تـــــغلب على العمل في المعامل «سمتًا العنصريـــــة والازدراء»، حيث تُستخدم لغـــــة تزدري العمال، خصوصًا ذوي البشرة السمراء

وتخبرنا جولييت بستاني عن والدها: «لم يعجبه العمل في المعامل على الإطلاق. لم يكن لديه الصبر ليعمل تحت إمرة أي شخص. وكان العديد من الرجال اللبنانيين على هذه الشاكلة»[٢٨]. إضافةً إلى أنهم لم يرغبوا في العمل ضمن بيئة تنتقص وتحط من شأنهم وتمارس التميز العنصري عليهم. كان والد جولييت يدير دكان بقالة يلبّي احتياجات الجالية اللبنانية في منطقة «پلينز»، في حين تعمل زوجته يوميًّا في المصنع لتأمين دخل إضافي للعائلة. أما جورج بشارة فقد ترك العمل في المعامل بعد إضراب عام ١٩١٢، وحصل على وظيفة عامل تنظيف في أحد المطاعم المحلية. وبعد أربع سنوات من المعاناة والعمل ليوفر دخلاً إضافيًّا لزوجته وابنته، قرر ترك لورنس والبحث عن عمل آخر، لكنه ما لبث أن عاد عاجزًا ومرهقًا ليعمل كبائع ثلج. وعندما رأى جورج أن عائلته أخذت تكبر، عاد مجبرًا للعمل في معمل «آركاديا» Arcadia، وحصل أيضًا على عمل إضافي في معمل «پاسيفيك» Pacific. وتذكر ابنته روزالين أنها سمعته مرة يقول «سوف أعمل في وظيفتين. لا أريد إحسانًا من أحد». وعندما فتح أحد أقربائهم مخبزًا، انضم جورج إليه وترك العمل في المصانع نهائيًّا[٢٩].

وبرغم معاناة الرجال اللبنانيين في إيجاد فرص عمل خارج إطار المعامل والمصانع، خصوصًا في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، إلا أنهم سرعان ما كانوا يتراجعون عن أفكارهم تجاه العمل في المصانع بسبب ما يوفّره من فرص عمل ورواتب ثابتة[٣٠]. وعلّق روبرت حاتم على ذلك بقوله «كان الوالد يعمل في مصنع النسيج لأن كل الآباء كانوا يضطرون للعمل فيها (في مصانع النسيج) بسبب حالة الاقتصاد»[٣١]. وفي النهاية، وجد العديد من المهاجرين حرجًا في التعريف بأنفسهم كعمال مصانع، ومواجهة الثقافات السائدة (الأميركية واللبنانية) التي ربطت العمل في المعامل بالمرأة وبالعِرق غير الأبيض. وعانى الرجال اللبنانيون خاصة توترًا وصراعًا بين خيارين، فإما توفير الدعم والدخل لأسرهم من خلال العمل في المصانع، وإما إيجاد عملٍ آخر أكثر توافقًا مع تطلعاتهم الاجتماعية والشخصية.

العلاقات الاجتماعية، الترفيه، النزاعات

«يخرج الناس من عملهم منهكين ومتعبين. والمكان الوحيد الذي يتيح للرجال فرصة الاختلاط وإقامة علاقات اجتماعية هو المقاهي القديمة الموجودة في أعلى منطقة «پلينز». هناك كانوا يلعبون النرد أو «الطاولة» كما كانت تُعرف في تلك الأيام» (أنطون رامي)[٣٢].

عاش سكّان لورنس وعملوا وأقاموا علاقات اجتماعية ضمن أحيائهم فقط. وساعد تجاوُر اللبنانيين في السكن، والقصص والتجارب المشتركة بينهم كمهاجرين على عقد روابط اجتماعية حميمة ووثيقة تمنحهم دعمًا إضافيًّا في مواجهة أعباء الحياة والعمل. تصف روزالين حبيب الحياة آنذاك بالقول: «لم يكن أي منا يمتلك شقّته الخاصة أو بيته الخاص، فلم يكن بمقدور الناس تحمّل تكاليف الحياة الباهظة». وتضيف: «كان كل شخصين يتقاسمان سريرًا واحدًا»[٣٣]. ويروي روبرت حاتم تفاصيل يوميّاته: «كنا ننام في غرفة واحدة لأن أقرباءنا كانوا يعيشون معنا»[٣٤]. وكانت العائلات في تلك الأحياء تطبخ وتأكل معًا، وتتشارك ليس فقط المصاريف، والأوقات الممتعة والصعبة أيضًا. وتتذكر جولييت بستاني طفولتها في منطقة «پلينز» كأسعد الأوقات: «كان لديّ العديد من الأصدقاء، وكنا نعيش جميعنا معًا جنبًا إلى جنب»[٣٥].

عن تلك الأيام يقول أنطون رامي: «لم يكن لدى المهاجرين اللبنانيين الأوائل الوقت لإقامة علاقات وعقد روابط اجتماعية». ويصف الناس في المقاهي: «يدخل الرجل ويطلب فنجانًا من القهوة أو عصير الليموناضة البارد، ثم يلعب الرجال النرد أو ما يُعرف بالطاولة في تلك الأيام. وإذا ما حلّ فصل الصيف يجلس الجميع في الخارج»[٣٦]. هكذا كانت الروابط التي يقوم عليها المجتمع تتحكّم بوتيرة الحياة الاجتماعية وطبيعتها، فمثلاً، «كانت الزيارات هي وسيلة التسلية بعد أيام العمل الطويلة في المصانع، أو في أيام الآحاد. تتم أغلب الزيارات في المساء، و«يصطحب الناس معهم أولادهم وأقرباءهم وأبناء عمومتهم أو أخوالهم وأصدقائهم والخوارنة [القساوسة]. ولم يكن هناك من



يقوم بمهمّة مجالسة الأطفال، لكن في حال وجود أولاد أكبر سنًّا في العائلة تقع هذه المهمة على عاتقهم»[٣٧].

لم تكن الزيارات العائلية هي السبيل الوحيد لإقامة علاقات وعقد روابط اجتماعية، قدّمت الكنيسة مجالاً آخر للحياة الاجتماعية بين المهاجرين. وكان معظم المهاجرين اللبنانيين ينتمون إلى إحدى الطوائف المسيحية الثلاث في المدينة: إما كنيسة سانت جوزيف للروم الملكيين الكاثوليك (مار يوسف)، أو كنيسة سانت أنتوني المارونية (مار أنطونيوس)، أو كنيسة سانت جورج الأرثوذكسية (مار جرجس). في حين انتمت نسبة قليلة منهم إلى الطائفة البروتستانتية، وكان هؤلاء يحضرون في الكنائس المشيخية المحلية. ومع أننا لا نملك بيانات عن المسلمين والدروز بين المهاجرين، فلا شكّ أنهم كانوا يعدّون من أبناء الجالية، حتى لو لم تكن لديهم مراكز دينية. ويصف سليمان خياط دور الكنيسة في المجتمع مستذكرًا عائلته: «لعبت الكنيسة دورًا مهمًّا في حياتهم الاجتماعية... داخل الأحياء والمجتمعات»، ويضيف «إني أتذكر زيارات المونسنيور أبو زيد لبيتنا بانتظام، كان يزور المنزل ويحتسي فنجانًا من القهوة التركية»[٣٨].

يخرج الناس من عملهم منهكين ومتعبين. والمكان الوحيد الذي يتيح للرجال فرصة الاختلاط وإقامة علاقات اجتماعية هو المقاهي القديمة الموجودة

وبعد مرور عشر سنوات على استقرار الجالية اللبنانية في لورنس، أنشأ بعض أفرادها نوادي اجتماعية وجمعيات خيرية. وفي كثير من الأحيان تفرّعت هذه من أخويات دينية وأخذت تنفق رسوم العضوية على تقديم المساعدة والرعاية الاجتماعية للمهاجرين في أوقات الشدّة، كالمرض أو البطالة أو عند فقدان أحد أفراد العائلة. على سبيل المثال، تأسست عام ١٩٠٧ «الجمعية السورية الخيرية المتحدة» من أعضاء كنيسة القديس يوسف، وكان مركزها في شارع «أوك». وخصّصت الجمعية مكانًا لعقد الاجتماعات واللقاءات بين اللبنانيين، وبنَت مقبرة لتكون «مدفنًا لائقًا لكل من ينطق بالعربية من أبناء الجالية»[٣٩]، بالقرب من «أندوفر» Andover، وكانت تعتبر أول مقبرة «سورية» في الولايات المتحدة الأميركية. وتأسست لاحقًا نوادٍ أخرى



مثل «الجمعية السورية الوطنية» عام ١٩١٢، و«نادي شباب دير القمر».

وبرغم الروابط والعلاقات الاجتماعية، لم تجرِ الأمور دائمًا داخل الجالية بانسجام وتوافق، فقد انتشرت داخل الأسر وخارجها الانشقاقات نتيجة التوتّر وتحدّيات الحياة الجديدة، وكذلك الخصومات والعداوات التي انتقلت مع المهاجرين من الوطن. على سبيل المثال، انقسمت الأبرشية في كنيسة مار أنطونيوس في العام ١٩١٢ بين مؤيّد ومعارض لخوري الرعية جبرائيل البستاني. في بداية شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩١٢، وأرسل أعضاء مجلس الجمعية المارونية لكنيسة القديس أنطونيوس في لورنس رسالة إلى بطريرك الكنيسة المارونية في جبل لبنان، الياس الحويّك، يطلبون منه إرسال خوري جديد يحلّ محل البستاني، متهمينه بأنه «مهتمّ فقط بجمع الأموال» وبأنه يجهل أمور الدين فقد «عمّد طفلاً مارونيًّا وكان عرّابه من الطائفة البروتستانتية وعرّابته من الأرثوذكس»[٤٠]. وبعد مرور أسبوعين، وقّع أكثر من أربعين عضوًا رسالةً يستنكرون فيها ما قامت به «المجموعة» المعارضة للبستاني، وطلبوا من البطريرك عدم الاستجابة لمطلبهم فهم «لا يعبّرون عن المجتمع ولا يمثلونه»[٤١]. إلى ذلك، كانت الصحف المحلية تروي قصصًا عن تلك الخصومات بين أفراد الجالية، والتي يتخلّلها أحيانًا العنف. ذكرت جريدة «الوفاء»، وهي جريدة عربية محلية، (أبريل/ نيسان، ١٩٠٧) أن عبدو أبي حطاب (من دمشق) وسعيد رزق (من مشغرة) تبادلا اللكمات على متن «الترام» «بسبب أحقاد وعداوة قديمة»، وسيقا إلى القاضي، وفُرضت عليهما الغرامات[٤٢].

الهوامش

١ نتحدث عن مهاجرين لبنانيين لأن معظم الأوائل (١٨٨٠- ١٩٣٠) جاؤوا من جبل لبنان وسهل البقاع الواقعين حاليًا في الجمهورية اللبنانية. إلا أن المهاجرين كانوا يعرّفون عن أنفسهم على أنهم «سوريون» للتدليل على أنهم يتحدّرون من «بلاد الشام» في السلطنة العثمانية.
٢ John Haddad, 1988, *Migration of my Family to the United States of America*, student paper, The Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٣ United States Federal Census 1900, 1910, 1920, 1930.
٤ Donald Cole, *Immigrant City: Lawrence, Massachusetts*, 1845-1921 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963), 12.
٥ See Akram Khater, *Why did they leave?* Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies.
٦ Elizabeth Boosahda, *Arab American Faces and Voices: The Origins of an Immigrant Community* (Austin: University of Texas Press, 2003) 7; Alixa Naff, *Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience* (Carbondale and Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1985), 92-94.
٧ Thomas and Victoria Kattar, interview by Juliet Bistany, July 22, 1985, OH Tape #131, The Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٨ Linda Syiek, 1978, *Mitilda Arrag: An Oral History*, student paper, The Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٩ Abraham Bashara, interview by Henry Young, April 11, 1994, OH Tape #334, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
١٠ Anthony Ramey, interview by Juliet Bistany, June 5, 1985, OH Tape #121 & #121A, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
١١ Robert E. Todd and Frank B. Sanborn, *The Report of the Lawrence Survey* (Andover, MA: The Andover Press, 1912), 33.
١٢ Todd and Sanborn, 49.
١٣ Cole, 76.
١٤ Cole, 76.
١٥ Juliet Bistany, interview by Mary Blewett, May 21, 1985, OH Tape #120, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
١٦ Emeline Provost, interview by Juliet Bistany, February 1, 1989, OH Tape #235, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
١٧ Cole, 75.
١٨ Lebanese Ead Family, student paper, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
١٩ Bistany, interview.
٢٠ Ardis Cameron, *Radicals of the Worst Sort: Laboring Women in Lawrence, Massachusetts, 1860-1912* (Urbana: University of Illinois Press, 1993), 98.
٢١ Bistany, interview.
٢٢ Syiek.
٢٣ Bistany, interview.
٢٤ نعوم مكرزل، «قدّموا اللام على الميم»، **الهدى**، ٩ حزيران/ يونيو، ١٩٠٣، الصفحة الأولى.
٢٥ David Roediger, *In between Peoples: Race, Nationality and the 'New Immigrant' Working Class*, Journal of American Ethnic History 16, no. 3 (Spring 1997): 3-44.
٢٦ Cole, 127.
٢٧ Theresa M. Gianni, *A Touch of Class*, student paper, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٢٨ Bistany, interview.
٢٩ Rosaline Habeeb, interview by Juliet Bistany, June 12, 1985, OH Tape #124A, #124B, & #124C, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٣٠ Kattar, interview.
٣١ Robert Hatem, interview by Joan Kelley, December 6, 2006, OH Tape #662, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٣٢ Ramey, interview.
٣٣ Habeeb, interview.
٣٤ Lebanese Ead Family.
٣٥ Bistany, interview.
٣٦ Ramey, interview.
٣٧ Solomon Hyatt, interview by Juliet Bistany, June 18, 1985, OH Tape #126, Lawrence History Center, Lawrence, MA.
٣٨ Hyatt, interview.
٣٩ United Syrian Charitable Society, ٤٠th Anniversary Booklet, 1947.
٤٠ Board Members, St. Anthony's Maronite Society, Lawrence (MA), Letter to Patriarch Howayek, September ٢, 1912. Bkerki Archives.
٤١ St. Anthony's Parish members, Lawrence (MA), Letter to Patriarch Howayek, September 14, 1912. Bkerki Archives.
٤٢ Al-Wafa, April 9, 1907, p. 7.



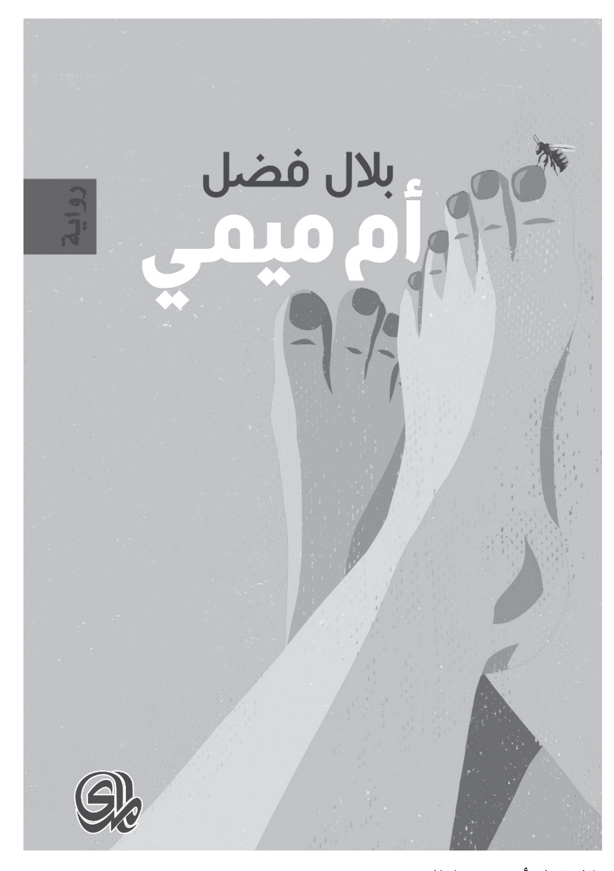
كتاب

٨٨ **«أم ميمي» لبلال فضل**
تربية الطالب المغترب في عالَم القاهرة السفلي
أحمد ناجي

«أم ميمي» لبلال فضل
تربية الطالب المغترب في عالَم القاهرة السفلي

أحمد ناجي

روائي وصحافي، مصر. من رواياته «استخدام الحياة»، ٢٠١٤، التي سجن بسببها بتهمة «خدش الحياء»؛ «النمور لحجرتي»، ٢٠١٩؛ و«حرز مكمكم. القراءة والكتابة في السجن»، ٢٠١٩



بلال فضل، **أم ميمي**، دار المدى، ٢٠٢١، ٢٢٤ صفحة.

١

احترف بلال فضل مهنًا متعددة كلها ترتبط بالكتابة بشكل أو بآخر. صحافي ومحرر، سيناريست لأفلام تحقق أعلى الإيرادات، كاتب مقالات، لاعب ومناور سياسي أحيانًا، مذيع تلفزيوني. وبين كل ما سبق مغامرات ومشاغبات وتقلبات ومراجعات لا تتوقف.

في مغامرته الجديدة، يطأ بلال أرض الرواية للمرة الأولى، وبالتأكيد لن تكون الأخيرة. لأن روايته الصادرة عن «دار المدى» بعنوان «أم ميمي» هي بداية سلسلة روائية من الصعب أن يتنصّل منها الآن، وقد وعد القارئ في آخر سطر من رواية أم ميمي قائلاً: «**كان ذلك آخر عهدي بشعراوي الزناوي ومن معه وحوله، وبداية رحلتي نحو حارة سميكة التي سأنبئك بأخبارها إن عشنا وكان لنا عمر**».

في النهاية، رواية «أم ميمي» سردٌ للوقائع الغريبة لطالب مغترب يصل إلى القاهرة وتدفعه ظروفه الاقتصادية إلى السكن في غرفة في بيت مع «أم ميمي» القوّادة المتقاعدة وابنها ميمي الأشقر الميكانيكي الغائب في غيمة من المخدرات واللاوعي. وبما أن الرواية تنتهي في نهاية العام الدراسي الأول بهروب الراوي من شقة «أم ميمي»، فنحن ننهي الرواية على وعد بجزء ثانٍ، غالبًا سيبدأ في العام الدراسي الثاني.

٢



يتوقع القارئ وجود بلال في أي كتابةٍ يقرؤها له، ومن كثرة ما قرأ المرء لبلال- وهو كاتب غزير الإنتاج- يظن أنه أحاط بكل الوجوه، لكن في رواية «أم ميمي» نقابل وجهًا

آخر لم يكشفه قبل ذلك، بل اختزنه لسنوات طويلة حتى يصل إلى التركيبة المناسبة لإخراجه. بلال الصبي، المراهق القادم من الإسكندرية، ليقتحم عالم الصحافة والسينما في العاصمة وتسحقه القاهرة وتعيد تشكيله بقيم جديدة غير قيم العائلة.

يفتح بلال خزينة ذكرياته كطالب في كلية الإعلام، ويقدم لنا قصة تتقاطع مع سيرته الذاتية، حيث الراوي يتحدى إرادة والده ويصرّ على هجران الإسكندرية والتدلي إلى القاهرة ليدرس الإعلام مطاردًا حلمه في الشهرة والنجومية والعمل في السينما.

التيمة الأساسية للرواية، هي رحلة شاب لطلب العلم في القاهرة، واحدة من أكثر التيمات الأدبية والفنية شهرة، قدمت بأكثر من طريقة، لكن بلال اختار السكن والمنزل كمدخل لذلك العالم، لتتقاطع الرواية مع رائعة عبد الحكيم قاسم «قدر الغرف المقبضة» و«موال البيات والنوم» لخيري شلبي. لكن في رواية بلال يخلص الشقاء من الميلودراما بالسخرية، ويحوّل الروائي إلى عين ترصد وتشاهد وتجبره الظروف أحيانًا على التورّط والمشاركة، فلا نجد مهربًا من الجلوس بجواره على كنبة «أم ميمي» في انتظار فرج لا يأتي.

٣

رحلة بطل بلال هي كذلك رحلة ملايين المصريين الذين أتوا إلى القاهرة للدراسة، وخاضوا غمار رحلة البهدلة وقلة القيمة في البحث عن سكن آدمي مناسب للطلبة. شخصيًّا سكنت لفترة على بعد أمتار من المنطقة حيث البالوعة التي تدور فيها أحداث رواية بلال، في ظروف ربما تكون أفضل من ظروف بطل رواية بلال، لكن يظل التلوث، والانحطاط والفقر، ورداءة الطعام سمة أساسية لحياة المرء في تلك البقعة وفي تلك الفترة من حياته.

يشعر المرء بحنين أثناء قراءة رواية بلال لشبابه الخاص، ولا يشترط أن تكون مغتربًا عشتَ في القاهرة، فالرواية تلتقط هذا التحول في حياة أي شاب، التحول المصاحب لتجربة الخروج من المنزل والصدام الأول مع الشر وانحطاط العالم، حين يدرك المرء أن الشر «جزء أصيل وطبيعي من لعبة الحياة إن أراد أن ينضج ويتطور ذهنيًّا وروحيًّا». كما يقول أحمد الفخراني في مقالة عن الرواية.

يستغل بلال هذا التقاطع ليطور من سمته الأسلوبية في المقالات الصحافية حيث يعتمد على كسر الإيهام بينه وبين القارئ، ليختفي ذلك الحد الفاصل في الرواية، ويشركك معه في الأحداث، بل ويخاطب حتى ظنونك وشكوكك. تقريبًا بمتوسط كل خمس فقرات في الرواية نصادف جملاً من نوعية «أعلم أنني لم أحدثك بعد عن كذا..»، «أو لربما تظن أني كنت كذا»، أو جملتي المفضلة «لا أريد أن أضيّع وقتك في سرد تفاصيل كذا» وكأنني كقارئ جئت هنا لسبب غير التفاصيل.

٤

رواية «أم ميمي» تمازج بين ضفيرتين، الأولى هي الحوار بين الراوي والقارئ والذي لا ينقطع من بداية الرواية حتى نهايتها، ومنه نعلم أن الراوي يتذكر مغامرات من شبابه وعِبَرًا وطرائف وغرائب يرويها لنا من موقع المتلصص، ويصارحنا في ذلك المستوى بما يدور في ذهنه وبدواخله، بل ويتدخل أيضًا في ما يدور في ذهننا.

المستوى الثاني هو أحداث الرواية ذاتها وكيف انتهى مصير الراوي ليشارك السكن أم ميمي وابنها، وفيه نتعرف إلى الحارة والجيران وزوجها، لنجد أنفسنا داخل شبكة دعارة صغيرة غارقة في الفقر، وأقصى أحلامهم أن يأتي ثري خليجي يتزوج البنت وينتشلها من الوحل، وينقذ الأسرة من عملها في الدعارة والتعريص، وهو ما يتحقق في نهاية الرواية بالفعل. فبعد عدد من المآسي على طول الرواية، يقدم لنا بلال نهاية سعيدة بظهور الزوج الخليجي وعقده القران على جارة الراوي، وتغيير حياة سكان البيت.

يضفر بلال هذين المستويين من السرد، بمهارة. وحينما يمر الراوي بمواقف بشعة ومفزعة كإجباره على تغسيل جسد أم ميمي المترهّل والمشوه، نرى أنفسنا مع البطل في ذلك المشهد الكابوسي، لكن الحوار الداخلي بينه وبين القارئ يكسر البعد التراجيدي وأجواء الصعبانيات، لتشعر بنفسك كقارئ بحالة انفعالية متناقضة، بين الضحك حد الشخير، والحزن الشديد، والتقزز حد التقيؤ.

٥

كسر الإيهام ومخاطبة القارئ أثناء السرد تقليدٌ روائي قديم يعود إلى الأعمال القصصية لعبد الله النديم والتجارب الأولية للرواية العربية في بدايات القرن العشرين، وهو تناصّ يتجلى في أجزاء متعددة من رواية بلال، وينعكس على مستويات اللغة في الرواية.

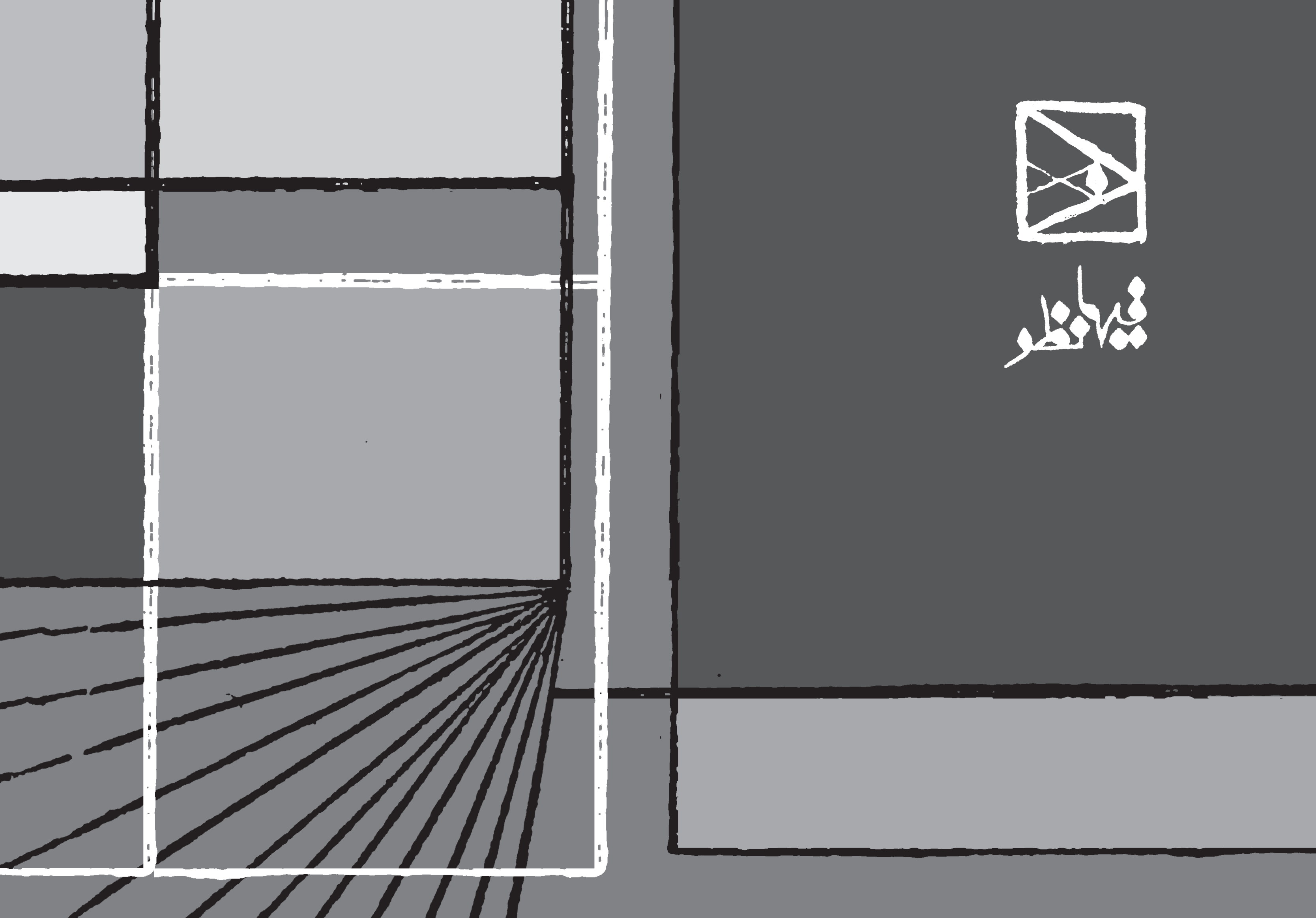


يقدم بلال في روايته لغة هي كوكتيل متعدد الجذور والانتماءات، فهناك الاستعارات والكلمات المفرطة في بنيتها الكلاسيكية، والتي أجبرتني على فتح المعجم أو البحث عن أصلها ومعناها، وأحيانًا تحمل في ثناياها وشائج مع أعمال شعرية وجمل موغلة في القدم، كأن يصادفك تعبير مثل «رمتني عن قوس محنة». ثم تتكعبل في تعبيرات عامية مصرية خالصة من نوع «هري وفرافيت» أو «زمزقة» حتى نصل إلى الألفاظ المنبوذة من الأدب الرفيع والممنوعة من الطباعة على ورق من مشتملات السباب والشتيمة وسب الدين، وهي لغة بقية أبطال الرواية القادمين من مهنة التعريص والبلطجة.

يُنتج هذا الخليط اللغوي لغةً حيوية، تشبه لغة بلال فضل التي يعرفها قراؤه، لكنها أكثر حرية وانطلاقًا. تشعر كأنك تقرأ بلال فضل للمرة الأولى وقد تحرر من قيود العمل الصحافي والتزامات الشخصية الإعلامية، وضريبة الحياة في مصر، حيث كتابة بعض الكلمات والجمل قد تؤدي بك إلى السجن، لكنه أيضًا يُنتج نصًّا ليس مناسبًا للقارئ ذي الحياء القشرة الذي يمكن خدشه، فالكلمات عارية في رواية بلال والتعبيرات محمّلة بالعنف اللفظي وبطين وقاذورات عالمه الروائي.

في السابق، كان بلال يستخدم التورية و(***) حين يلمّح للفظ يعلمه الجميع لكنه يدرك أن الرقابة الصحافية لن توافق عليه. الحالة الأشهر عنوان كتابه «ما فعله العيان في الميت» وهو إلماح وتلميح للمثل المصري الشهير «عيّان بينيك في ميت». وفي رواية «أم ميمي» يترك بلال التلميح والترميز، لنرى العالم سلسلة من النيك العنيف يغتصب فيه الأقوى الأضعف، ولا طريق للنجاة سوى بالتعريص، مثل جار الراوي الذي يفتح بابه أسبوعيًّا لزيارة الضابط الذي يأتي لينيك بناته بينما الأب يعرّص، حتى يحافظ على عمله ووظيفته وعلى بيته مفتوحًا.

أما الراوي، المتعلم المثقف ذو الأحلام المثالية باقتحام عالم الفن والسينما والشهرة والأجواء، فيسبح وسط هذا الخراء محاذرًا أن تتسخ أرنبة أنفه، حتى لا يتلوث شموخه العلمي، يدير رأسه حتى لا يرى الاستغلال والظلم، بل وحين تلجأ إليه الفتاة لينقذها وينتشلها من براثن والدها المعرّص الذي يجبرها على العمل في الدعارة، يتوهم وجود مؤامرة تحاك ضده، وعند الاختبار يتخلى عنها ويتركها في الوحل. يتركهم جميعًا في البالوعة بعدما انتهى العام الدراسي ليعود إلى حضن أمه في الإسكندرية. هذا هو الدرس الأهم الذي نتعلمه جميعًا كشباب، مع اصطدامنا بواقع الحياة وشرّها، أن الهروب فضيلة والكذب منجاة.



٩٢ **هل شيوعية الصين هي الاسم الآخر للرأسمالية السلطوية؟**
سلافوي جيجك

٩٤ **الاعتراف بالاختلاف أم الحق في المساواة وبإعادة التوزيع الاجتماعي؟**
نانسي فريزر

١٠١ **حق العودة ومنزلقات البحث العلمي المعاكِس**
ميسون سكّريّة

هل شيوعية الصين هي الاسم الآخر للرأسمالية السلطوية؟

سلافوي جيجك

فيلسوف وعالم نفساني وجامعي من سلوفينيا، يوغسلافيا السابقة. أحد ألمع فلاسفة أوروبا في ربع القرن الأخير. يبني نتاجه الثري المشاغب على علم النفس (جاك لاكان) وهيغل وماركس. إلى جانب عدة كتب تنقيحية في الفلسفة وعلم النفس والنظرية الماركسية، يُعرَف جيجك بمتابعاته النقدية المبتكرة لكلّ ما له علاقة بالحياة اليومية في عالمنا المعاصر.

في الأول من تموز/ يوليو ١٩٢١، انعقد المؤتمر التأسيسي للحزب الشيوعي الصيني في شانغهاي، عندما اجتمع ١٢ رجلاً في فيلا في «القطاع الفرنسي»، أغنى أحياء المدينة. اليوم تزيد عضوية الحزب على ٩٠ مليون عضو. خلال قرن، غيّر هذا الحزب تاريخ الصين وتاريخ العالم أجمع.

وفي العقود الأخيرة، مثّلت الصين واحدة من أكبر قصص النجاح الاقتصادي في التاريخ البشري. انتشلت مئات الملايين من الفقر. كيف فعلت ذلك؟

يعرِّف اليسارُ في القرن العشرين بمعارضته الرأسمالية والسلطوية. الصين، في المقابل، مزيج بين هذين في أقصى درجاتهما تطرّفًا. الصين اليوم دولة سلطوية عاتية لها ديناميات رأسمالية جامحة ولعلها شكل الدولة الاشتراكية الأشدّ فاعلية. إذا حاول أحدهم في الصين أن ينظّم العمال ضد إساءة استخدام سلطة الدولة باسم الأيديولوجيا الماركسية، يَكون مصيرُه الاعتقال. وفي الصين المعاصرة، تمثل واحدة من أبرز مهمات الحزب الشيوعي في منع العمال من أن ينظموا مقاومتهم ضد الرأسمالية.

يروى عن دينغ كزياوبينغ أنه قال على فراش الموت إن إنجازه الكبير لم يكن الانفتاح الاقتصادي، إنما كيف أنه «قاوم إغراء السير قدمًا إلى نهاية المطاف وتحقيق الانفتاح في الحياة السياسية أيضًا، نحو ديموقراطية متعددة الأحزاب». والآن، يتعيّن علينا مقاومة الوقوع في التجربة الليبرالية فنفترض أن وتيرة تقدم الصين الاقتصادي كانت ستزداد تسارعًا عما هي عليه الآن، لو أن البلد اعتمد الليبرالية السياسية. لنستذكر الأطروحة الماركسية الكلاسيكية عن الفترة المبكرة من حداثة إنكلترا. كان من مصلحة البرجوازية أن تترك السلطة السياسية للأرستقراطية وتحتفظ بالسلطة الاقتصادية. وهو ما يجري في الصين حاليًا. كان من مصلحة الرأسماليين الجدد أن يتركوا السلطة السياسية للحزب لأنه أفضل مدافع عن مصالح الرأسمالية.

قد يبدو أن الصين، في انتقالها من «الثورة الثقافية» إلى إصلاحات دينغ، قد انتقلت من النقيض إلى نقيضه. على أنه يوجد توازٍ بين الثورة الماويّة من جهة والدينامية المميزة للرأسمالية من جهةٍ أخرى. لقد وفّر ماو تسي تونغ الشروط الأيديولوجية للنمو الرأسمالي المتسارع، إذ مزق نسيج المجتمع التقليدي إربًا إربًا.

وها هي الرأسمالية تظهر، مرة تلو الأخرى، على أنها البديل الوحيد، السبيل الوحيد للسير إلى الأمام والقوة الدينامية للتغيير عندما تتجمد الحياة الاجتماعية بهذا الشكل أو بآخر.

كانت «السياسة الاقتصادية الجديدة» التي أعلنها لينين منذ مطلع عشرينيات القرن الماضي النموذجَ البديهي الذي اعتمدتْه إصلاحات دينغ عندما فتحت الطريق أمام السوق الرأسمالية الحرّة تحت سيطرة الحزب الشيوعي الحاكم. ولكن هل يخوّلنا ذلك أن نسخر من هذا التحوّل على اعتباره خسارة للاشتراكية؟ وماذا لو وصفناه على أنه انتقال من الإقطاعية إلى الاشتراكية؟

مع إلغاء علاقات العبودية والسيطرة قبل الحديثة، ومع التأكيد على الحرية الشخصية ومبادئ حقوق الإنسان، باتت الحداثة الرأسمالية ذاتُها اشتراكية. ولا مفاجأة في أن ثورة الفلاحين الألمان في القرن السادس واليعاقبة [في القرن الثامن عشر] طالبوا بالمساواة الاقتصادية ضمن ذلك السياق.

إن الرأسمالية هي العبور مما قَبل الحداثة إلى الاشتراكية بمعنى ما. إنها ترتضي نهاية علاقات السيطرة المباشرة، ولكنها تنقل تلك السيطرة من مجال العلاقات بين بشر إلى علاقات بين أشياء، حسبما عبّر كارل ماركس في صيغته الكلاسيكية. نحن أحرار، بما نحن أفراد، لكن السيطرة تستمر في العلاقة مع سلع نتبادلها في السوق.

والسؤال الكبير الذي يؤرّقنا، طبعًا، هو ما إذا يمكن إلغاء حرية السوق دون إلغاء الحرية السياسية. فأنت تستطيع أن تلغي الأخيرة بالتأكيد، وتحافظ في الوقت نفسه على حرية السوق، كما فعلت الصين. لكن الصين تبدو شكلًا جديدًا من الرأسمالية ذا منحى سلطوي سوف يحلّ محل الرأسمالية الليبرالية. فهل الصين، إذًا، أكبر خطر على التحرر الديموقراطي الأصيل؟



الصين، ١٩٩٧، أولريش بومغارتنر/Getty

الاعتراف بالاختلاف أم الحق في المساواة وبإعادة التوزيع الاجتماعي؟

نانسي فريزر

فيلسوفة وناقدة ونسوية أميركية، معروفة بنقدها لسياسات الهوية وللحركات النسوية الليبرالية المتخلية عن العدالة الاجتماعية

خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، بدت النضالات من أجل «الاعتراف بالاختلاف» مشحونةً بوعد تحرّري. كثيرون من الذين التقوا تحت رايات الجنسانية والجندر والإثنية و«العِرق» لم يطمحوا فقط إلى توكيد هويّات لا تزال تعاني من الإهمال، وإنما أيضًا إلى إضافة بُعد جانبي أكثر ثراءً لمعارك إعادة توزيع الثروة والسلطة. عشية القرن الجديد، زادت مركزية مواضيع الاعتراف والهوية لكن العديد منها بات محمّلاً بمحمول مختلف: من راوندا إلى البلقان كانت مسائلُ الهوية تغذّي حملات التطهير العرقي إن لم نقُل حملات إبادة أجناس، التي حفّزت بدورها حركات مناوئة لها.

لم يتغيّر طابع النضالات فقط، تغيّر مستواها أيضًا. فمطالب الاعتراف بالاختلاف تُحرك الآن العديد من النزاعات الاجتماعية عبر العالم: الحملات من أجل السيادة الوطنية والحكم الذاتي للجماعات ما دون وطنية، ومعارك التعددية الثقافية، والحركات التي زخمت حديثًا من أجل حقوق الإنسان على النطاق الدولي، وهي الساعية إلى الترويج للاحترام الكوني للإنسانية المشتركة والتمايز الثقافي في آنٍ معًا. وقد غلبت حركات الاعتراف تلك داخل الحركات الاجتماعية مثل الحركات النسوية التي كانت سابقًا في صدارة إعادة توزيع الموارد. بالتأكيد، فإن هذه النضالات تغطّي مروحة واسعة من التطلّعات، من التطلعات التحررية الصرفة إلى تلك التي تستدعي الإدانة الحاسمة (ولعلّ معظمها يقع في منزلة بين المنزلتين). ورغم ذلك، فإنّ اللجوء إلى لغة مشتركة يستحقّ النظر فيه. لماذا اليوم- بعد انهيار الشيوعية من النمط السوفييتي وتسارع وتيرة العولمة- يتّخذ مثل هذا العدد الكبير من النزاعات هذا الشكل؟ لماذا تُغلّف العديدُ من الحركات أهدافَها بمصطلح «الاعتراف»؟

إنّ طرح هذا السؤال يعني أيضًا ملاحظة التراجع في المطالبات بإعادة التوزيع ذات الطابع المساواتي. إنّ لغة التوزيع أقل بروزًا في أيامنا هذه بعدما كانت اللغةَ المهيمنة على الاحتجاج السياسي في وقتٍ مضى. المؤكد أنّ الحركات التي تجرأت على المطالبة سابقًا بحصة من الموارد والثروة، لم تختفِ كليًا. لكن تقلّص دورها كثيرًا تحت وطأة الهجوم النيوليبرالي الحثيث والمتكلّف ضد نزعة المساواة، وغياب أي نموذج ناجع لـ«اشتراكية قابلة للتحقيق» ووسط الشكوك واسعة الانتشار في جدوى كينزية الدولة التي تعتمدها الاشتراكية الديموقراطية في وجه العولمة.

إننا نواجه إذًا كائنات جديدة في لغة التعبير عن المطالب السياسية وهي مثيرةٌ للقلق لاعتبارين اثنين. الأول، هو أن النقلة من إعادة التوزيع إلى الاعتراف تتم بالرغم من تسارع العولمة الاقتصادية، أو أنها تتم بسببها، في وقتٍ تُفاقم فيه رأسماليةٌ عدوانيةٌ توسعيةٌ الفوارقَ الاقتصادية على نحو جذري. في هذا الصدد، فإن مسائل الاعتراف لا تخدم في تدعيم وتعقيد وإثراء نضالات إعادة التوزيع قدر ما تخدم في تهميشها وحجبها وانزياحها. سوف أسمّي هذه المشكلة «مشكلة الانزياح». الاعتبار الثاني: تجري نضالات الاعتراف في لحظة من التنامي العظيم للتفاعل والتواصل العابر للثقافات، حيث الهجرات المتسارعة ووسائل الإعلام الكونية قد ضاعفت عدد الأشكال الثقافية وزادت في تهجينها. على أنّ السبل التي تسلكها تلك النضالات لا تخدم الترويج للتفاعل اللائق بين أطر ثقافية تتكاثر عددًا، وإنما تخدم في التبسيط المروّع للهويات الجماعية وفي تشييئها. فتسعى إلى تشجيع الانفصال والتزمّت والشوفينية والبطريركية والتسلّط. وسأسمّي هذه المشكلة «مشكلة التشيىء».

تتساوى مشكلتا الإزاحة والتشيىء في خطورتهما البالغة، فبالقدر الذي تتولّى فيه سياسات الاعتراف إزاحة سياسات إعادة التوزيع، فإنها قابلة لأن تفاقِم بذلك من اللامساواة

الاقتصادية. وبالقدر الذي تتشيّأ فيه الهويات الجمعية، فإنها تهدد بخطر تكريس التعدّيات على حقوق الإنسان وتجميد التناقضات ذاتها التي تزعم أنها تتوسّط بينها. فلا عجب إذًا أن يغسل العديد أيديهم من «سياسات الهوية» أو أن يقترحوا التخلّص من النضالات الثقافية بالجملة. قد يعني ذلك لبعضهم إعادة الاعتبار للطبقة على حساب الجندر والجنس و«العرق» والإثنية. وقد يعني لبعض آخر إحياء النزعة الاقتصادوية. وقد يدفع ذلك آخرين إلى رفض كل المطالب «الأقلويّة» بالجملة والإصرار على الاندماج حسب القواعد التي تفرضها الأكثرية باسم العلمانية والكونية والمبادئ الجمهورية.

يمكننا أن نتفهّم ردود الأفعال تلك. ولكنها في خطل عظيم أيضًا. ليست كل سياسات الاعتراف مضرّة، فبعضها يمثّل ردود أفعال تحررية حقّة على مظالم خطيرة لا يمكن معالجتها بواسطة إعادة التوزيع وحدها. ثم إنّ الثقافة ميدان شرعي، بل ضروري، للنضال، إنها ميدان مظالم بذاتها ولكنها تتداخل بالعمق مع اللامساواة الاقتصادية. إذا ما أدركنا نضالات الاعتراف بطريقة سليمة، يمكنها أن تساعد على إعادة توزيع السلطة والثروة وعلى تشجيع التفاعل والتعاون في ما يتجاوز نواقص الاختلاف.

كل شيء يتوقف على كيفية مقاربة الاعتراف. أريد المحاجة هنا بأننا في حاجة إلى طريقة لإعادة التفكير في سياسة الاعتراف بطريقة تسمح بحلّ مشكلات الانزياح والتشيء أو بالتخفيف منها على الأقلّ. هذا يعني البلورة النظرية للنضالات من أجل الاعتراف بحيث يمكن دمجها في النضالات من أجل إعادة التوزيع، بدلاً من إزاحتها وتخريبها. وهذا يعني أيضًا تنمية رصيد للاعتراف يتّسع لكلّ تعقيد الهويات المجتمعية، بدلاً من رصيد يروّج للتشيء والنزعة الانفصالية. وإني أقترح في ما يلي طريقةً في إعادة التفكير بالاعتراف.

النموذج الهويّاتي

تبدأ المقاربة المألوفة لسياسة الاعتراف- التي سأسمّيها «النموذج الهوياتي»- من الفكرة الهيغلية التي تقول بأنّ الهوية تُبنى بالحوار من خلال عملية اعترافٍ متبادل. يعيّن الاعترافُ عند هيغل علاقةَ تبادلٍ مثالية بين فاعلَين، يرى كلّ واحدٍ إلى الآخر على أنه مساوٍ له ومنفصل عنه في آنٍ معًا. وهذه العلاقة عنصر مكوّن للذاتية: يصير المرء ذاتًا فردية فقط بفضل الاعتراف، وبفضل أن تعترف به ذاتٌ أخرى. من هنا إنّ اعتراف الآخرين جوهري لتنمية الإحساس بالأنويّة. أن تُحرَم من الاعتراف- أو أن «يساء الاعتراف بك»- يعني أن تعاني من تشويهٍ في علاقتك بذاتك وأن تصاب بجرح في هويتك.

ينقل دعاة النموذج الهوياتي صيغة الاعتراف الهيغلية إلى الميدان الثقافي والسياسي. يزعمون أنّ الانتماء إلى جماعة تبخِس الثقافة المسيطرة من قيمتها يعني إساءة الاعتراف بها، ومعاناتها من تشوّه في علاقتها بذاتها. ونتيجة تكرار المجابهات مع النظرة التعييريّة الصادرة عن الآخر المسيطِر ثقافيًّا، يستبطن أفرادُ الجماعة المعيّرة صورًا ذاتية سلبية عن ذواتهم ويحرمون من تنمية هوية ثقافية صحيّة بجهودهم الذاتية. وفق هذا المنظار، تهدف سياسات الاعتراف إلى إصلاح هذا الانزياح الذاتي بأن تضع موضع تساؤل صورة الجماعة كما تظهر في عين الثقافة السائدة. وتقترح على أعضاء الجماعات مبخوسة القيمة أن ترفض تلك الصورة لصالح تصوّراتٍ ذاتية جديدة من صُنعها هي، فتنبذ الهويات المستبطَنة والسلبية وتتكتّل جماعيًّا لإنتاج ثقافة خاصة بها تفرض نفسَها بنفسها لكسب الاحترام والتقدير من المجتمع ككلّ وقد تجهّزت بتلك الثقافة. والحصيلة، عندما تكون ناجحة، هي «الاعتراف»، أي العلاقة غير المشوّهة بالذات.

ما من شك في أنّ نموذج الهوية هذا يحتوي على بعض النظرات النافذة إلى الآثار النفسانية للعنصرية والتمييز الجندري والاستعمار والإمبريالية الثقافية. غير أنه نموذج إشكالي نظريًّا وسياسيًّا، فهو إذ يساوي بين سياسات الاعتراف وسياسات الهوية، يشجّع على تشيء الهويات الجماعية وعلى إزاحة إعادة التوزيع.

استبعاد إعادة التوزيع

لننظر أوّلاً في الطرائق التي تتّجه بها سياسات الهوية إلى أن تحلّ محلّ النضالات من أجل إعادة التوزيع. بسبب التزامه الصمت المطبق إلى حدٍّ كبيرٍ على موضوع اللامساواة الاقتصادية، يعالج نموذجُ الهويةِ عدمَ الاعتراف على أنه أذًى ثقافي قائم بذاته: يتجاهل العديدُ من دعاته الظلمَ في التوزيع ببساطة وبالجملة، ويركّزون حصرًا على الجهود المبذولة لتغيير الثقافة. فيما يدرك آخرون، في المقابل، جدّية سوء التوزيع ويرغبون بصدقٍ في تصحيحه، ومع ذلك فالتيّاران ينتهيان باستبعاد مطالب إعادة التوزيع.

يتّهم التيار الأوّل عدمَ الاعتراف بأنه مشكلة تبخيسٍ ثقافي. فجذور الظلم موجودة في التصورات التحقيرية، لكن هذه لا يُنظر إليها على أنها ذات أرضية اجتماعية. فأصل المشكلة في نظر هذا التيار هو الخطابات الطائشة وليس

الدلالات والقواعد الممأسسة. وإذ يجسّد الطرفان الثقافة، يجرّدان عدم الاعتراف من أرضيّته المؤسساتية وينشران الغموض على تقاطعه مع الظلم التوزيعي. فقد يتغافلون مثلاً عن الروابط (الممأسسة في أسواق العمل) بين مقاييس ذكورية تبخّس من النشاطات المسمّاة «أنثوية» من جهة وبين الأجور المنخفضة للنساء العاملات من جهة أخرى. وهم يتغافلون بالمثْل عن الروابط الممأسسة داخل أنظمة الرعاية الاجتماعية بين المقاييس التي تجرّم المِثلية من جهة وبين إنكار موارد وميزات المِثليين والمثليات. وإذ يخلطون تلك الروابط، يجرّدون عدم الاعتراف من جذوره المجتمعية البنيوية ويساوون بينه وبين الهوية المشوّهة. وإذ تُختزل سياسات الاعتراف إلى سياسات هوية، تجري إزاحة سياسات إعادة التوزيع.

الثقافويـــــــــة المبتذلة ليست أكثر ملاءمةً لفهم المجتمع المعاصر ممّا كانتْه الاقتصادوية المبتذلة

أما التيار الثاني من تيّارات سياسات الهوية فلا يكتفي بمجرّد تجاهل سوء التوزيع بهذه الطريقة. إنه يعترف بأنّ المظالم الثقافية غالبًا ما تكون مرتبطة بالمظالم الاقتصادية، لكنه يسيء فهم طبيعة تلك الروابط. ونظرًا لالتزام دعاة هذه النظرة الصارم بالنظرية «الثقافوية» للمجتمع المعاصر، يفترضون أنّ سوء التوزيع إن هو إلا أثرٌ ثانوي من آثار عدم الاعتراف. يرون إلى الفوارق الاقتصادية على أنها مجرد تعبير عن تراتبات ثقافية، وهكذا يصير الاضطهاد الطبقي أثرًا فوقيًا لتبخيس قيمة الهوية الثقافية للبروليتاريا (أو لـ«الطبقية»، كما يقال في الولايات المتحدة). فينتج من هذه النظرة أنه يمكن معالجة كل سوء إعادة توزيع بطريقةٍ غير مباشرة من خلال سياسة اعتراف: أي أنّ إعادة الاعتبار للهويات المحرومة ظلمًا تعني في الآن ذاته التصدي للموارد العميقة للامساواة، فلا حاجة بالتالي لسياسات إعادة توزيع معلنة.

بهذه الطريقة يكرِّر دعاة سياسات الهوية الثقافويون ادعاءات شكلٍ سابق من أشكال الاقتصادوية الماركسية المبتذلة، فيسمحون لسياسات الاعتراف بأن تزيح سياسات سوء التوزيع، مثلما سمحت الماركسية المبتذلة ذات مرة لسياسات إعادة التوزيع بأن تزيح سياسات الاعتراف. والواقع أنّ الثقافوية المبتذلة ليست أكثر ملاءمةً لفهم المجتمع المعاصر ممّا كانتْه الاقتصادوية المبتذلة.

الأكيد، قد يكون للثقافوية معنًى إذا كان المرء يعيش في مجتمعٍ لا توجد فيه أسواق تتمتّع باستقلال ذاتي نسبي، ولا تُدار ترسيمات القيمة الثقافية وفق علاقات الاعتراف وحدها وإنما بناءً على علاقات إعادة التوزيع أيضًا. في ذاك المجتمع، تنصهر اللامساواة الاقتصادية مع التراتب الثقافي بلا أي نتوءات، فيترجم تبخيس الهوية ترجمةً كاملةً ومباشرةً إلى الظلم الاقتصادي، ويقود عدمُ الاعتراف مباشرةً إلى سوء التوزيع الاجتماعي. ويمكن بالتالي معالجة شكلَي الظُلم بضربة واحدة، فإذا نجحت سياسة الاعتراف في معالجة عدم الاعتراف تكون قد تصدّت لسوء التوزيع في الآن ذاته. إنّ فكرة مجتمع «ثقافي» صافٍ لا علاقات اقتصادية فيه قد تكون فكرة ساحرة بالنسبة لأجيال من الانثروبولوجيين، لكنها بعيدة كل البعد عن الواقع الراهن، ذلك أن الاقتصاديات السوقية قد اخترقت كل المجتمعات، بهذه الدرجة أو تلك، الأمر الذي أدّى على الأقلّ إلى فصلٍ ولو كان جزئيًا لآليّات التوزيع الاجتماعي عن أنساق القيمة والهَيبة الثقافيتين. والأسواق المستقلّة نسبيًا عن تلك الأنساق، تتبع منطقها الخاصّ، فلا هي مقيّدة كليًا بالثقافة ولا خاضعة لها؛ والحصيلة أنها تنتج مظالمَ اقتصادية ليست مجرد تعبيرات عن مراتب الهوية. في مثل تلك الظروف، الفكرة القائلة إنه يمكن للمرء أن يصحّح كل أنواع سوء التوزيع من خلال سياسة اعتراف فكرةٌ واهمةٌ كليًا، لن تكون نتيجتها الصافية غير إزاحة النضالات من أجل العدالة الاقتصادية.

تشيّؤ الهوية

على أنّ الإزاحة ليست المشكلة الوحيدة. إنّ نموذج الاعتراف المحكوم بسياسات الهوية ينزع أيضًا إلى تشيّئ الهوية. فهي في تشديدها على الحاجة لبلورة هوية جمعية أصيلة مستقلّة تمارس التأكيد الذاتي، والجَهر بها، تضغط معنويًا على الأفراد لكي ينصاعوا إلى ثقافة جمعية معيّنة. ينجم عن ذلك تقييد التمرد والتجريب الثقافيين، هذا عندما لا يجري وصمهما بالخيانة. وينطبق الأمر نفسه على النقد الثقافي، بما فيه الجهود المبذولة لاستكشاف انقسامات بين الجماعات، مثل الانقسامات الجندرية والجنسية والطبقية. وهكذا فبدلاً عن الترحيب بالتدقيق في السلالات البطريركية في ثقافة خاضعة معيّنة، يتجه تيار النموذج الهوياتي إلى وصم مثل هذا النقد بأنه «غير أصيل». فإذا الأثر الإجمالي هو فرض هوية جمعية واحدة، تبسيطية على نحو كارثي، تنكر تعقيد حياة الناس، وتعدُّدَ أشكال تعريفهم لأنفسهم والتجاذبات المتبادلة بين انتماءاتهم المختلفة.

والسخرية في الأمر، بالتالي، أنّ نموذج الهوية يخدم كواسطة لعدم الاعتراف: فتشيؤ الهوية الجمعية ينتهي إلى التعتيم على سياسات الهوية الثقافية، وعلى الصراعات داخل الجماعة على شرعية وسلطة تمثيلها. وهذه المقاربة، إذ تصرف النظر عن تلك الصراعات، تحجب سلطةَ الأجنحة المسيطرة وتعزّز السيطرة داخل المجموعات. وهكذا يخدم النموذج الهوياتي بسهولة فائقة الأشكال القمعية من الطائفية فيروّج للامتثال، والتعصّب والبطريركية.

والمفارقة هنا أنّ نموذج الهوية ينزع إلى إنكار مرتكزاته الهيغلية. فبعد أن يبدأ بالافتراض أنّ الهوية حوارية، ومؤسسة على التفاعل مع ذاتٍ أخرى، ينتهي إلى إعلاء قيمة المونولوجات، مفترضًا أنّ ضحايا عدم الاعتراف يمكن بل يجب أن يبنوا هويتهم بأنفسهم. وهو يفترض إلى ذلك بحقّ الجماعة في أن تفهَم وفقًا للشروط التي تضعها هي وحدها حصرًا- وأنّ ما من أحد مخوّل أن يرى إلى كائن آخر من منظار خارجي، في أي حال، أو أن يخالف الآخر بالكيفية التي يفسّر فيها الآخر ذاته. على أنّ هذا يجري أيضًا على عكس النظرة الحوارية ويجعل من الهوية الثقافية وصفًا ذاتيًّا منتجًا ذاتيًّا، يقدّمه المرء لآخرين بما هو ملاحظة عابرة. وإذ تسعى سياسات الهوية هذه إلى إعفاء التمثلات الذاتية الجمعية «الأصيلة» من كافة التحديات الكامنة في الفضاء العام، نادرًا ما تشجّع على التفاعل المجتمعي العابر للاختلافات، بل تشجّع، على العكس من ذلك، على الانفصالية والتقوقع الجمعي.

إن نموذج الاعتراف الهوياتي، إذًا، مشروخ شرخًا عميقًا. إنه منقوص نظريًّا وإشكالي سياسيًّا، يساوي سياسات الاعتراف مع سياسات الهوية، وإذ يفعل ذلك، يشجع على تشيؤ الهويات الجمعية وإزاحة سياسات إعادة التوزيع.

يخدم النموذج الهوياتي بسهولة فائقة الأشكال القمعية من الطائفية فيروّج للامتثال، والتعصّب والبطريركية

عدم الاعتراف بما هو إخضاع لموقع

سأقترح في ما يلي مقاربة بديلة: إنها معالجة الاعتراف بما هو مسألة موقع اجتماعي. من هذا المنظار، يصير المطلوب الاعتراف به ليس الهوية الجمعية المخصوصة إنما موقع أعضاء الجماعة الأفراد بما هم شركاء كاملون في التفاعل المجتمعي. فلا يعود عدم الاعتراف يعني تبخيس الهوية الجمعية أو تشويهها، بل يكتسب معنى الإخضاع المجتمعي- أي منع مشاركة الأفراد كنُظراء في الحياة المجتمعية. على أن تقويم هذا الظلم لا يزال يتطلّب سياسة اعتراف، ولكن هذا لن يعود مختزلاً في منظور «نموذج الموقع» إلى مسألة هوية، بل يعني بالأحرى اعتماد سياسة هادفة إلى التغلب على الإخضاع من خلال تثبيت الطرف غير المعترف به بما هو عضو كامل العضوية في المجتمع قابل للمشاركة مع الآخرين على قدم المساواة.

اسمحوا لي أن أشرح ذلك. النظر إلى الاعتراف بما هو مسألة موقع يعني تفحّص الأنساق المؤسساتية للقيمة الثقافية بحثًا عن آثارها على المكانة النسبية للفاعلين المجتمعيين. فإذا ومتى اعترفت تلك الأنساق بالفاعلين بما هم أكفاء، قادرون على المشاركة على قدم المساواة في الحياة المجتمعية، إذذاك يمكننا الحديث عن اعترافٍ متبادل وعن مساواة في الموقع. وفي المقابل، حين يجري تعيين بعض الفاعلين على أنهم دونيون، ومستبعَدون، وغرباء كليًّا أو محتجبون ببساطة، وبعبارة أخرى، بما هم أقل من شركاء كاملين في التفاعل المجتمعي- إذذاك نستطيع الحديث عن عدم اعتراف وإخضاع موقعي. من هذا المنظار، لا يكون عدم الاعتراف تشوّهًا نفسانيًّا ولا أذًى ثقافيًّا مجانيًّا إنما هو علاقة ممأسسة من الإخضاع المجتمعي. وبالتالي فعندما تكون عرضة لعدم الاعتراف، فهذا ليس مجرّد النظر إليك نظرة سوء، أو نظرة تعالٍ أو تبخيس في عين آخرين في المعتقدات أو التمثلات. الأحرى أنه إنكار لموقعك بما أنت شريك كامل في التفاعل المجتمعي، وفق أنساق ممأسسة من القيمة الثقافية تحرم المرء حقه في الاحترام أو التقدير قياسًا بالآخرين.

على أن عدم الاعتراف، من منظار نموذج الموقع، لا يتواصل من خلال تمثّلاتٍ أو خطابات ثقافية طافية بلا مرتكزات، إنه يتوالد، كما سبق، من خلال أنساق ممأسسة، بعبارةٍ أخرى من خلال آليّات تشغيل مؤسسات مجتمعية تنظّم التفاعل وفق معايير ثقافية عادمة للتكافؤ. قد تشتمل الأمثلة على قواعد الزواج التي تنبذ الشراكة المثلية على أنها غير شرعية وشاذة، وسياسات الخدمة الاجتماعي التي تصمُ الأمهات الوحيدات بأنهن طفيليات ومنحلّات جنسيًّا، كما تشمل ممارسات أمنية، مثل «الاشتباه بناءً على العرق»، تربط الأشخاص المحددين عرقيًّا بالميل إلى الإجرام. في كل واحدة من هذه الحالات، ينتظم التفاعل عن طريق نسَق مؤسساتي من القيمة الثقافية فتتشكل بموجبه بعض فئات الفاعلين المجتمعيين بما هم قياسيون فيما الآخرون ناقصون أو دونيّون: «المستقيم» طبيعي «المثلي» شاذ؛

«الأسَر ذات الرأس الذكوري» سليمة، «الأسر ذات الرأس الأنثوي» ليست كذلك، «البِيض» مطيعون للقانون، «السود» خطرون. في كل حالة من هذه الحالات، تكون النتيجة إنكار حق بعض أعضاء المجتمع في أن يكون لهم موقع الشركاء الكاملين في التفاعل والقدرة على المشاركة مع الباقين على قدم المساواة.

تسعى المطالبةُ بالاعتراف إلى تثبيت الطرف المخضَع بما هو شريكٌ كامل في الحياة المجتمعية، قادرٌ على التفاعل مع آخرين

وكما يتبيّن من هذه الأمثلة، فإن عدم الاعتراف يمكن أن يتّخذ أشكالاً متنوعة. وفي مجتمعات اليوم المعقّدة والمتمايزة، نلقى أنّ القيَم المانعة للتكافؤ ممأسسة في عدد من المؤسسات وفق أنماط متباينة نوعيًّا بعضها عن بعض. في بعض الحالات، يكون عدم الاعتراف مكرّسًا جهارًا في قانون وضْعيّ؛ وفي حالات أخرى، ممأسسًا في سياسات حكومية، وقواعد إدارية أو ممارسات مهنية. ويمكنه أن يكون ممأسسًا على نحو غير رسمي، في أنماطٍ تشاركية، وأعراف عريقة أو رواسب ممارسات مجتمعية فاعلة في المجتمع المدني. ولكن مهما تكن الفوارق من حيث الشكل، يبقى جوهر الظلم واحدًا: ففي كل حالة، ثمة نسق قيمة ثقافية ممأسس يعيّن عددًا من الفاعلين المجتمعيين على أنهم أدنى من أعضاء كاملين في المجتمع ويمنعهم من المشاركة على قدم المساواة مع الآخرين.

في نموذج الموقع، إذًا، يشكّل عدم الاعتراف نوعًا من الإخضاع الممأسس ويكون بالتالي خرقًا خطيرًا للعدالة. فحين يقع ومتى يقع، وجبت المطالبة بالاعتراف. ولكن لنلاحظ بدقّة ما الذي يعنيه هذا: إنه لا يهدف إلى تزكية الهوية الجمعية وإنما إلى التغلب على الإخضاع، ففي هذا المقاربة، تسعى المطالبةُ بالاعتراف إلى تثبيت الطرف المخضَع بما هو شريكٌ كامل في الحياة المجتمعية، قادرٌ على التفاعل مع آخرين على قدم المساواة. إنها تسعى، بعبارة أخرى، إلى نزع الصفة المؤسساتية عن أنساق القيمة الثقافية التي تعيق التكافؤ في المشاركة وتستبدلها بأنساق تشجع عليها. فبات تصحيح عدم الاعتراف يعني تغيير مؤسسات مجتمعية – وبدقة أكبر، تغيير القيم الناظمة للتفاعل التي تعيق التكافؤ في المشاركة على المواقع المؤسساتية. أمّا كيف يتم ذلك تمامًا فيتوقف في كلّ حالة على النمط الذي به تأسّسَ عدم الاعتراف. فالأشكال المُقوننة تتطلّب تغييرًا قانونيًّا، والأشكال الراسخة سياسيًّا تتطلب تغييرًا في السياسات، أما الأشكال التشاركية فتتطلب تغييرًا تشاركيًّا، وهكذا دواليك. إنّ نمط التصحيح وفاعليته يختلفان قدْر اختلاف المواقع المؤسساتية. ولكن الهدف هو ذاته في كل حالة: فتصحيح عدم الاعتراف يعني استبدال أنساق القيمة الممأسسة التي تعيق التكافؤ في المشاركة بتلك التي تمكّنها أو تشجع عليها.

لننظر مجددًا في حالة قوانين الزواج التي تنكر التكافؤ في المشاركة للمثليين والمثليات. كما أسلفنا، فإنّ جذر الظلم هو المأسسة القانونية لقيمة ثقافية غيرية ترسم أنّ الغيريين هم الطبيعيون والمثليين هم الشاذّون. فيتطلّب تصحيحُ الظلم نزعَ الصفة المؤسساتية عن النسق القيمي واستبداله بنسق بديل يشجع على التكافؤ. ويمكن تنفيذ ذلك بطرائق متنوعة: تقضي واحدة منها أن يُمنح الاعتراف ذاته لشراكات المثليين والمثليات كالذي تتمتّع به الشراكات الغيرية، وذلك بتشريع الزواج المثلي؛ وتكون طريقة تصحيح أخرى بنزع الصفة المؤسساتية عن الزواج الغيري، ونزع تعويضات التأمين الصحي، مثلاً، عن الموقع الزوجي ومنحها على أساس آخر، كالمواطنة مثلاً. ومع أنه قد توجد أسباب مجدية لتفضيل طريقة على أخرى، فكلتاهما من حيث المبدأ تشجع على التكافؤ الجنسي وتصحّح هذه الحالة من عدم الاعتراف.

على العموم، إذًا، ليس نموذج الموقع ملتزمًا سلفًا بأيّ نمط من أنماط علاج عدم الاعتراف. الأحرى أنه يسمح بمروحةٍ من الإمكانات اعتمادًا على الحاجات المخصوصة للأطراف الخاضعة ليمكّنها من المساهمة بتكافؤ في الحياة المجتمعية. فقد تحتاج، في بعض الحالات، إلى أن تتحرّر من نزعة التمايز المتطرّفة، أكان التمايز أصليًّا أم مكتسبًا؛ وقد تحتاج في حالات أخرى إلى فرض الاعتراف بتمايز لم يحظَ باعترافٍ كافٍ من قبل. في المزيد من الحالات، قد تحتاج الأطراف الخاضعة إلى نقل التركيز إلى مجموعات مسيطِرة أو متميزة، بما ينزع التمايز عن هذه الأخيرة التي كانت تتشاوف زورًا بأنها ذات بُعدٍ شمولي. ومن جهة أخرى، قد يكون المطلوب حاليًّا هو تفكيك شروط إنتاج الاختلافات المكتسبة. وفي كل حالة من تلك الحالات، يفصِّل نموذجُ الموقع المعالجَة لتناسب الإجراءات العينية التي تعرقل التكافؤ. وهكذا، فعلى خلاف نموذج الهوية، لا يقدّم نموذج

الموقع امتيازًا مسبقًا لمقاربات تُعلي من شأن الخصوصية الجمعية. الأحرى، أنه يسمح مبدئيًّا بما قد نسمّيه اعترافًا شموليًّا واعترافًا تفكيكيًّا، كما يسمح بالاعتراف الجازم بالاختلاف. ومجددًا، فالنقطة الحاسمة هي أنّ سياسات الاعتراف وفق نموذج الموقع، لا تتوقف عند حدود الهوية بل تسعى إلى معالجات مؤسساتية للأضرار المكرّسة في مؤسسات. وإذ تركّز هذه السياسة على الثقافة في أشكالها الراسخة اجتماعيًّا (قياسًا إلى أشكالها الطليقة)، تسعى إلى تجاوز إخضاع الموقع عن طريق تغيير القِيم التي تتحكم بالتفاعل، فترسّخ أنساق قيم جديدة تروّج للمشاركة المتكافئة في الحياة المجتمعية.

التصدي لسوء التوزيع

ثمة فارق إضافي هامّ بين نموذج الموقع ونموذج الهوية. فبناءً على نموذج الموقع، لا تكون الأنساق المأسسة للقيمة الثقافية هي العقبات الوحيدة في وجه المشاركة المتكافئة. بل بالعكس، تتعرّض المشاركة المتساوية هي أيضًا للعرقلة عندما يفتقر بعض الفاعلين إلى الموارد اللازمة للتفاعل المتكافئ مع الآخرين. في حالات كهذه، يشكّل سوءُ التوزيع عقبةً أمام المشاركة المتكافئة في الحياة المجتمعية، فيصير بالتالي شكلاً من الإخضاع الموقعي ومن الظلم. وخلافًا لنموذج الهوية، نموذج الموقع يفهم العدالةَ الاجتماعية على أنها تنطوي على مستويين متمايزين تحليليًّا: مستوى الاعتراف، المتعلق بآثار الدلالات والمعايير المأسسة عن الموقع النسبي للفاعلين المجتمعيين؛ ومستوى التوزيع، الذي يشتمل على توزيع الموارد القابلة للتصرّف على الفاعلين المجتمعيين.

مستوى التوزيع هو حصيلة ما كوّنته أنظمةُ الملكية وأسواقُ العمل من أصناف اقتصادية من فاعلين أو طبقات، تتمايز بحصّتها المتفاوتة من توزيع الموارد

وهكذا، فكل مستوى يرتبط بوجهٍ تحليليّ متمايز من وجوه النظام المجتمعي. فمستوى الاعتراف يقابل نظامَ الموقع المجتمعي، فهو يقابل بالتالي تشكيل أنساق قيمة ثقافية راسخة مجتمعيًّا لأصنافٍ محددة ثقافيًّا من الفاعلين الاجتماعيين- أي جماعات موقع- تتمايز كلّ واحدةٍ منها بنسبةٍ من الهَيبة والسمعة والتقدير تجاه الآخرين. في المقابل، يوازي مستوى التوزيع البنية الاقتصادية للمجتمع، وبالتالي فهو حصيلة ما كوّنته أنظمةُ الملكية وأسواقُ العمل من أصناف اقتصادية من فاعلين أو طبقات، تتمايز بحصّتها المتفاوتة من توزيع الموارد[1].

ثمّ إنّ كل مستوى يرتبط بشكل متمايز تحليليًّا من أشكال الظُلم. فالظلم المرتبط بمستوى الاعتراف، المذكور أعلاه، هو عدم الاعتراف. في المقابل، الظلم المرتبط بالمستوى التوزيعي هو سوء التوزيع حيث البُنى الاقتصادية وأنظمة الملكية أو أسواق العمل تحرم فاعلين من الموارد اللازمة للمشاركة المجتمعية الكاملة. وأخيرًا، فكل مستوى يقابله شكلُ إخضاعٍ متمايزٍ تحليليًّا. فكما أسلفنا، مستوى الاعتراف يقابل الإخضاعَ الموقعي، المتجذّر في أنماطٍ ممأسسةٍ من القيمة الثقافية؛ ومستوى التوزيع، في المقابل، يقابل الإخضاع الاقتصادي، المتجذّر في سمات بنيوية للنظام الاقتصادي.

على العموم، إذًا، يضع نموذجُ الموقع مشكلةَ الاعتراف في إطار مجتمعيٍّ أوسع. من هذا المنظار، تبدو المجتمعات بما هي حقول معقّدة لا تشمل أشكالاً ثقافيّةً من التحكّم الاجتماعي فقط وإنما أشكالاً من التحكّم الاقتصادي. يتشابك هذان الشكلان من أشكال التحكم في كافة المجتمعات. على أنه يتعذّر اختزال واحدهما بالآخر كليًّا في ظروف الرأسمالية. بل بالعكس، ينفصل المستوى الاقتصادي نسبيًّا عن المستوى الثقافي، بما هما ساحتان خاضعتان للسوق، يغلب فيهما الفعل الاستراتيجي، تتمايز عن ساحات غير خاضعة للسوق، حيث يغلب التفاعل الخاضع لمبدأ القيمة. فتكون الحصيلة انفصالاً جزئيًّا للتوزيع الاقتصادي عن بنى الجاه. لذلك، ففي المجتمعات الرأسمالية، لا تتحكّم أنساق القيمة الثقافية حصرًا بالتوزيع للموارد الاقتصادية (بالضد من النظرية الثقافوية للمجتمع) ولا تكون الفوارق الطبقية الاقتصادية مجرّد انعكاسٍ لتراتبات الموقع؛ الأحرى أنّ سوء التوزيع ينفصل جزئيًّا عن عدم الاعتراف. أمّا بالنسبة إلى نموذج الموقع، فلا يمكن التغلّب على كل أنواع الظلم التوزيعي بواسطة الاعتراف وحده. يستوجب الأمر اعتماد سياسات إعادة توزيع.

ومهما يكن من أمر، لا يمكن فصل التوزيع والاعتراف واحدهما عن الآخر بسهولة في المجتمعات الرأسمالية. يتشابك المستويان ويتفاعلان سببيًّا واحدهما مع الآخر في نموذج الموقع. فالمسائل الاقتصادية مثل توزيع الدخل لها تداعيات تتعلق بالاعتراف: ذلك أنّ أنساق القيمة المأسسة في أسواق العمل قد تزكّي النشاطات المسماة «ذكورية» أو «بيضاء» وسواها على تلك المسمّاة «نسوية» أو «سوداء». وبالعكس، فمسائل



الاعتراف- الأحكام القائمة على القيمة الجمالية مثلاً- لها تداعيات توزيعية: ذلك أنّ تقليص فرص الوصول إلى الموارد الاقتصادية قد يعيق المشاركة المتساوية في الإنتاج الفني. فتكون النتيجة حلقة مفرغة من الإخضاع، فيما نظام الموقع والبنية الاقتصادية يخترق واحدهما الآخر ويدعّمه.

يخضِع نموذجُ الموقع مطالبات الاعتراف لمسارات المكاشفة الديموقراطية العلنية، فيتفادى بذلك المونولوجات السلطوية عن سياسات الأصالة

على خلاف نموذج الهوية، يرى أنموذج الموقع إلى عدم الاعتراف في إطار فهمٍ أوسع للمجتمع المعاصر. من هذا المنظار، لا يمكن فهم إخضاع الموقع بمعزل عن ترتيبات اقتصادية ولا فهم الاعتراف مجرّدًا عن التوزيع. بل بالعكس، فمن خلال النظر في كلا المستويين معًا فقط يمكن المرء أن يقرر ما هي المشاركة المتكافئة الملحّة في كل لحظة مخصوصة؛ وفقط من خلال تفكيك التشابكات المعقدة بين الموقع والطبقة الاقتصادية يمكن المرء أن يقرر ما هي أفضل وسيلة لتصحيح الظلم. هكذا يشتغل أنموذج الموقع ضد اتجاهاتٍ ترمي إلى إزاحة النضالات من أجل إعادة التوزيع. وإذ يرفض النظرةَ القائلة بأنّ عدم الاعتراف هو أذًى ثقافي بلا قيود، يدرك أنّ إخضاع الموقع غالبًا ما يكون مرتبطًا بمظلمة توزيعية. وعلى خلاف النظرية الثقافوية إلى المجتمع، يتفادى أنموذج الموقع تبسيط تلك الروابط المعقدة: فهو يدرك أنه لا يمكن التغلّب على جميع أنواع المظالم الاقتصادية بواسطة الاعتراف وحده، ويدعو إلى مقاربة تتقصّد دمج المطالبات بالاعتراف من أجل إعادة التوزيع، ما يخفّف من مشكلة الإزاحة.

إلى ذلك، يتفادى أنموذج الموقع تشيؤ الهويات الجمعية، وكما أسلفنا، ما يتطلّب الاعتراف في هذا الصدد ليس هوية جمعية بذاتها وإنما موقع الأفراد بما هم شركاء كاملون في التفاعل الاجتماعي. ولهذا التوجّه فوائد عدة. فمن خلال التركيز على آثار المعايير المأسسة على قدرات التفاعل، يتحاشى النموذج موضعة الثقافة واستبدال التغيير الاجتماعي بالهندسة الهوياتية. وبالمثل، فإنّ رفض إعطاء الأفضلية لمعالجات عدم الاعتراف يثمّن الهويات الجمعية القائمة، يتحاشى أنموذج الموقع جوهرة الترتيبات الحالية وحجر التغيّر التاريخي. أخيرًا، من خلال تثبيت المشاركة المتكافئة بما هو معيار قيمي، يخضِع نموذجُ الموقع مطالبات الاعتراف لمسارات المكاشفة الديموقراطية العلنية، فيتفادى بذلك المونولوجات السلطوية عن سياسات الأصالة وتثمين التفاعل العابر للثقافات بالضدّ من النزعة الانفصالية والتقوقع الجمعي. وبعيدًا كلّ البعد من تشجيع الطائفيات القامعة، فإنّ نموذج الموقع يناضل ضدها.

على سبيل الخلاصة: إنّ النضالات الحالية من أجل الاعتراف غالبًا ما تلبس لبوس سياسات الهوية. وإذ تهدف إلى مجابهة تصويرات ثقافية تحقيرية لجماعات تابعة، تعمل على تجريد عدم الاعتراف من حاضنته المؤسساتية وتصرم روابطه بالاقتصاد السياسي. وبالقدر الذي تنادي بهويات جمعية «أصيلة»، فهي لا تشجّع على التفاعل العابر للاختلافات بقدر ما تعزز النزعة الانفصالية والاتّباعية والتزمّت. فتكون النتائج تعيسة من جهتين، ففي معظم الأحيان، تزيح النضالاتُ من أجل الاعتراف النضالاتِ من أجل العدالة الاقتصادية وتشجّع على أشكال قمعية من الممارسات الطائفية في الآن ذاته.

مهما يكن، لا يكمن الحلّ في رفض سياسات الاعتراف جملةً وتفصيلاً. فذلك يعني الحكم على ملايين البشر أن يعانوا من مظالم خطيرة لا يمكن تصحيحها إلا من خلال اعتراف من هذا النوع أو ذلك. فالمطلوب بالأحرى اعتماد سياسة اعتراف بديلة، هي سياسة غير هوياتية قادرة على أن تعالج عدم الاعتراف دون التشجيع على الإزاحة والتشيؤ. وقد حاججتُ أنّ نموذج الموقع يوفّر الأساس لذلك. فمن خلال فهم الاعتراف بما هو مسألة موقع، ومن خلال تفحّص علاقته بالطبقة الاقتصادية، يمكن للمرء اتخاذ الإجراءات اللازمة للتخفيف من إزاحة النضالات من أجل إعادة التوزيع، حتى لا نقول إنه سيتمكن من أن يحلّها حلّا نهائيًا، فيستطيع أن يبدأ بالتخفيف من النزوع الخطير إلى تشيؤ الهويات الجمعية، إن لم نقل تبديدها بالكامل.

الهوامش

١ إني أعتمد في هذه الدراسة مفهوم فيبر للطبقة لا المفهوم الماركسي. وهكذا أعني بالموقع الطبقي للفاعل الموقعَ الذي يتعيّن بناءً على علاقته/ها بالسوق وليس بعلاقته/ها بوسائل الإنتاج. إن مفهوم فيبر هذا للطبقة بما هي مقولة اقتصادية يناسب اهتمامي في التوزيع بما هو مستوى قيمي من مستويات العدالة، أكثر مما يناسبني مفهوم الطبقة بما هي مقولة اجتماعية. لست أعني بذلك رفضَ الفكرة الماركسية عن «نمط الإنتاج الرأسمالي» بما هو حالة مجتمعية شاملة. بل بالعكس، أجد أنّ الفكرة مفيدة بما هي إطار شامل يمكن أن يضع فيه المرء مفهومَي فيبر عن الموقع وعن الطبقة. وهكذا فإني أرفض النظرة السائدة التي تقول إن ماركس وفيبر مفكران يقعان على طرفَي نقيض واحدهما من الآخر ويستحيل التوفيق بينهما.

حق العودة
ومنزلقات البحث العلمي المعاكِس

ميسون سكّريّة

أستاذة جامعية، لبنان، تدرّس مادة الأنثروبولوجيا في كلية كينغز كولدج، لندن.

ترجمة رباب عبيد

"أريد أن أُعيد فلسطين إلى أرضنا"، هذا ما دوّنته الطفلة الفلسطينيّة ذات السنوات العشر في مخيّم شاتيلا على رسمها خلال ورشة عمل لمنظمة غير حكوميّة في لبنان. "بَدّي أرجّع فلسطين عا أرضنا". حقق الرسم نجاحًا قياسيًّا. وحين سُئلت الفتاة عن مكان أرضها، أجابت بأن أرضها في المخيّم. هكذا أضحت علاقة الفلسطيني بالمخيم قصة تبدو وكأنها تنسف فكرة عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى فلسطين. وُضع الرسم في معرض وحاز على اهتمام به لذاته وطُبع على قمصان تي شيرت.

نال رسم لطفلة في العاشرة من العمر تقديرًا كبيرًا برغم افتقاره لأي قيمة فنية، ومثّل تعلُّقَ الفلسطينيين بمخيم شاتيلا وإرادتَهم البقاء فيه. وصار يُستحضر كلّما احتدمت قضية عودة اللاجئين، كأنما للقول بأن الفلسطينيين ينتمون إلى مخيماتهم وبأنهم يشعرون فيها بأنهم في ديارهم: «أرضنا بالمخيم».

حق العودة في انقلاب المعاني

بالطبع، لَفت الحدث الانتباه إلى المنظمة غير الحكومية التي استخدمتْه بدورها في كثير من مقترحات مشاريعها لتقول «إننا نقوم بأمر مختلف عن الباقين لأننا نفسح المجال للأولاد أن يقولوا ما يريدون وأن يعبّروا عن ذواتهم بحرّية من دون قيود، على عكس المنظمات غير الحكومية الأخرى التي تحاول تلقين الأولاد المبادئ التي تماشي مع سياساتها»، بحسب تعبير أحد العاملين في المنظمة. هذا هو المصطلح المتكرّر: «نحن مختلفون عن الآخرين، ولا نفعل ما يفعلونه». ما أريدُ النظر فيه هنا يتعلق بالأبحاث عن حق العودة في لبنان (حق العودة من الآن فصاعدًا).

تبحث هذه الورقة في كيف أنّ حوافز وضغوط منح التعليم العالي واقتصاديات النشر يمكنها أن تكون معاكسة للسائد- وأقصد بذلك ما تفرضه من حاجة مستمرة إلى استنباط أفكار وحجج جديدة خدمةً للريادة في الأعمال- فتؤثّر في الطريقة التي يُدرس بها حق العودة ويُفهم في لبنان. سأسمّي الباحثين «رائدات وروّاد الأعمال المعاكِسات والمعاكِسين»، وأبيّن كيف أن الاقتصاد السياسي للأبحاث الأكاديمية يؤثّر في دراسة النضال في سبيل العودة.

المفارقة في الأمر أن الكَمّ المبالغ فيه من الأبحاث العلمية عن الفلسطينيين بلبنان يرتبط بحق العودة. أصبح مخيم شاتيلا معروفًا كموقع لدراسة اللاجئين بسبب تضافر عوامل مختلفة خلال التسعينيات. أدّت انطلاقة «عملية السلام» إلى تصنيف اللاجئين كموضوع يتعلق بالوضع النهائي من تنفيذ «اتفاق أوسلو». وكنتيجة لذلك، تأجل أي اتفاق حول وضعهم إلى أجل غير مسمّى.

شهدت تلك الفترة أزمة اقتصادية؛ وساهم النقص في الوظائف، إضافةً إلى إطلاق قروض التعليم، في ازدياد كبير في أعداد الطلاب الذين التحقوا ببرامج الدكتوراه في الولايات المتحدة وأماكن أخرى. ولقد ألهمت «حركة العودة» خلال التسعينيات العديد من أولئك الطلاب فعادوا لإجراء دراساتهم عن اللاجئين.

وشهدت التسعينيات أيضًا نقاشًا حادًّا في لبنان حول الحقوق المدنية للفلسطينيين. كان موقف السلطات اللبنانية على الدوام أن منح أي حقوق مدنية للّاجئين الفلسطينيين سوف يؤدي إلى التوطين. وهو الفزاعة التي سوف ترفع باستمرار متذرّعةً بما ورد في الدستور من رفضٍ للتوطين.

بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ خبا هذا الضجيج الإعلامي، وبدأ الباحثون إعادة قراءة حق العودة والقضايا المتعلقة بالتواجد الفلسطيني في لبنان. في تلك الفترة كان نقد ما بعد الكولونيالية للقوميّة وللنضالات الوطنية في أوجّه. إضافة إلى ذلك، ونظرًا إلى التضخم البحثي خلال الفترة السابقة، اضطر الباحثون إلى إيجاد طرق جديدة لتمييز أبحاثهم، ومحاولة العثور على ثغرات جديدة في الأدبيات

المتداولة، واختبار أطر علمية جديدة في عملهم الميداني. فبدل أن يكونوا سكانًا مهجّرين يواجهون التمييز ضدّهم في الدولة المُضيفة، فيما هم يناضلون من أجل العودة إلى وطنهم، أضحى الفلسطينيون في أوائل الألفية الثانية بحاجة إلى من يخلّصهم من هويتهم الفلسطينية ويعيد رواية قصتهم بما هي سرديّة أناس يريدون العيش حيث هم والانتماء إلى ذلك المكان. «لا يمكن للاجئين أن يتحملوا عبء حق العودة ولا عبء النضالات الفلسطينية»، حسب تعبير أحد الباحثين.

بدل أن يكون الفلسطينيون سكانًا مهجّرين، أضحوا بحاجة إلى من يعيد رواية قصتهم بما هي سرديّة أناس يريدون العيش حيث هم

وبالطبع، بينما لا يجوز اختزال الفلسطينيين أو حصرهم بفلسطينيّتهم، هنالك قضايا سياسية وأخلاقية يُفترض أن تُطرح حول الطريقة التي بها نجرّدهم من فلسطينيتهم، مهما تمّت تورية ذلك بلغةٍ بحثية إنسانوية لا تسعى إلا إلى أن تعيد للفلسطينيين إنسانيتهم كأفراد.

بالإضافة إلى المنظمات غير الحكومية التي تحاول تفصيل خطابها على مقاس المموّلين، فإن انبهار الأكاديميين بما هو جديد ومختلف قاد بعضهم إلى إخراج الخطاب عن حق العودة من سياقه وإسباغ تفسير واحد عليه، والتشكيك بالتالي في نوايا الفلسطينيين بالعودة إلى ديارهم. وفي ما يلي أمثلة ثلاثة على ذلك.

حق العودة والحقوق المدنية

المسار الأول الذي سأتناوله هو المنزلقات التي تصاحب عزل حق العودة عن الحقوق المدنية. في لبنان أُفرغ حق العودة كشعار من مضمونه، وذلك عن طريق بطله الأول، «منظمة التحرير الفلسطينية» التي أدارت ظهرها كليًّا للفلسطينيين. المسار الثاني يتعلق بالبطل الثاني لحق العودة، الدولة اللبنانية، وهي مسؤولة عن التمييز القانوني الممنهج ضد الفلسطينيين ومعاملتهم كتهديدات أمنية محتملة وكمسبّبين للحرب الأهلية. في الواقع، كلّما ازدادت مناهضة سياسيين لبنانيين للفلسطينيين (على سبيل المثال ميشال عون والتيار الوطني الحر وحزبا الكتائب والقوات اللبنانية) ازداد احتمال أن يدافع هؤلاء عن حق العودة من أجل إخراج الفلسطينيين من لبنان.

يلخّص حازم جمجوم معضلة حق العودة في لبنان ببراعة في قوله: «كمطلب شعبي سياسي، يتّخذ حق العودة صفتين، فمن جهة هو حلم طال أمده وهو إصلاح لأذى جماعي من تهجير ومنفى، ومن جهة أخرى فالمطالبة به علنًا تضعك في صف الفاشيين الذين يريدون ذهابك ويحاربون بكل ما يملكون من قوة لحرمانك من حقوقك المدنية. وعلى صعيد ثالث، هناك مطالبة شعبية بالعودة، إذ منذ اتفاقية أوسلو وقيادة «التحرير» الفلسطينية قد غسلت يديها تقريبًا من حق العودة».

برغم كل هذه التعقيدات المتعلقة بحق العودة، ما زال العديد من الأكاديميين يجدون في إعلان الفلسطينيين عن هذا الحق بوصفه من أولويات حقوقهم المدنية على أنه مدخل للمحاججة، بأنه لا ينبغي أن نحصر دراسة وضع الفلسطينيين بالنضال الوطني والهوية الوطنية. فتجدهم يستحضرون اقتباسات مأخوذة من مسيرات حول الحقوق المدنية أعلن خلالها الفلسطينيون بطريقة أو بأخرى أنهم لا يريدون حق العودة. وإذ نضع الأمور في هذا السياق، يتبيّن أن الفلسطينيين الذين يتكلمون وكأنهم ضد حق العودة خلال التظاهرات المطالبة بحقوقهم المدنية، ربما كانوا يعلنون الصرخة ضد ربط الحكومة اللبنانية الحقوق المدنية بحق العودة. وقد تكون تلك طريقة للإضاءة على أهمية الحقوق المدنية بالنسبة لهم أكثر مما هي استنكار علني لحق العودة، ناهيك عن الإعلان عن التخلّي عنه.

ربما كان إخراج هذه الأقوال من سياقها لغرض «تحرير» الدراسات الفلسطينية والفلسطينيين أنفسهم من النضال ومن «ظلم» اختزالهم إلى مقاتلين في سبيل الحرية، والمناظرة في الحاجة إلى التركيز على الأمور اليومية، تشكل هي ذاتها طريقة أخرى لاضطهاد الفلسطينيين، لأنها تسلبهم حق الاختيار والحق في تقرير الكيفية التي يُفتَرض بها دراسة أوضاعهم أو تصوير حياتهم كأفراد في المخيمات. يقول بعض الباحثين بأن هذا أمر «أخلاقي»، لكن الأخلاق هنا تلغي السياسة.

القول العام والقول الخاص

الأمر الآخر الذي سأسلّط الضوء عليه هو الكتابات عن الخاص في مقابل العامّ، وكيف أن ما يقوله الفلسطينيون في العلن عن حق العودة يختلف عما يقولونه في مجالسهم الخاصة. ويُعزى ذلك إلى اضطرار الفلسطينيين للالتزام بخطاب يبيّن فلسطينيتهم في العلن خوفًا من رفض مجتمعاتهم لهم، أو رفض الأحزاب السياسية في المخيمات، أو النظر إليهم كخوَنة. لذلك

وجب التأنّي دومًا بفهم ما نسمعه من الفلسطينيين في المجال العام، إذ هو نوع من الأداء الاجتماعي، أداء لإظهار هويتهم كفلسطينيين ينتمون إلى كيان جمعي ومحرومين من فرديتهم، وذلك في سياق تُشكّل فيه هويتُهم الوطنية ضغطًا عليهم.

من القصص التي تُروى لتبيان هذه الازدواجية قصةُ الرجل العجوز الذي يبشّر دومًا في العلن أمام الصحافيين والباحثين بالعودة ويعبّر عن حنينه لفلسطين ولقريته، كما يعبّر باستمرار عن استعداده لفعل أي شيء ليرى قريته من جديد. حصل أفراد عائلته على جواز سفر أوروبي وتمكن أحدُ أبنائه من زيارة القرية التي أُجبِرت عائلته على النزوح منها عام ١٩٤٨ على يد القوات الصهيونية. وحين عاد وأراد أن يُري والده الصوَر، وجد أن الرجل الثمانيني لم يرِد حتى النظر إلى صور قريته، رافضًا رفضًا قاطعًا أن يعاينها. كانت غاية الباحث من تكرار سرد هذه القصة تأكيدَ الحاجة إلى التنبّه إلى أداء الجيل الأكبر سنًّا من الفلسطينيين لأنهم اعتادوا تمثيل فلسطينيتهم المطالِبة بحق العودة.

هل أن غياب الصحافيين والباحثين يجعل من الحدث حدثًا خاصًّا؟ وهل وجود الشاهد الغربي هو فقط ما يولّد المجال العام؟

يمكن طرح أسئلة كثيرة هنا حول إعطاء تفسير وحيد لتصرّف الوالد، وحول التحليل القائم على ثنائية العام والخاص والطرق التي يتعلم بها الفلسطينيون أداء هويتهم الوطنية علنًا، الأمر الذي لا يفعلونه على المستوى الخاص. يمكننا أن نعزو رفض الوالد مشاهدة الصور إلى حقيقة أنه قد تكون لمشاهدتها وطأة شديدة يصعب عليه احتمالها، أو ربّما لا يريد مشاهدتها لأنه يريد الاحتفاظ بالمشاهد في ذهنه كما عرفها حين ترك المكان. هل من غير المعقول أن يريد رجل في الثمانين تلافي نكء جراح تهجيره القسري بالنظر إلى صور موقع تلك الصدمة؟ وربما يخاف النظر إلى الصورة، الأمر الذي يمكن تفسيره بأنه تزكية لزيارة ذاك الفرد من عائلته إسرائيلَ التي يعتبرها الكثير من العرب، وليس الفلسطينيون وحدهم، بمثابة تطبيع مع احتلال فلسطين. أو لعلّ العودة إلى قرية ما زالت تحت الاحتلال، وبإذن من القوات العسكرية التي تحتلّها، لمجرد تصوير بعض اللقطات الفوتوغرافية، ومن ثم مغادرتها مجددًا، لا تمثّل العودة التي ينشدها الأب، حتى في «أدائه» المُعلَن.

بالنظر إلى كل تلك الاحتمالات ذات الصلة الوثيقة والقابلة لتفهّم رفض العجوز مشاهدة الصور، لماذا تحوّل فعل الرفض هذا إلى نقاش مبالغ فيه عن ازدواجية في النّفْس الفلسطينية تؤدي دورًا في المجال العام يطالب بالعودة، ما يتناقض بشكل صارخ مع رفض داخلي وشخصي لتلك العودة؟

إضافة إلى ذلك، تستدعي المحوريّةُ المعطاة لازدواجية العام والخاص في هذا النوع من النقاش مزيدًا من التدقيق. أين هو المجال الخاص في تلك اللحظة التي رفض فيها الرجل المسنّ النظر إلى صور قريته المدمرة والتي اقتُلع أهلها منها؟ لم تذكر القصة من كان حاضرًا أيضًا في الغرفة، عِلمًا أنّ عودة فرد من العائلة بعد طول غياب من المفترض أن تشكّل مناسبة عائلية، وبإمكاننا تخيّل انتقاء هذا الفرد لحظة اجتماع العائلة لإبراز هذه الصور الثمينة، كما يمكننا تخيّل ردّة الفعل التي يمكن أن تتأتّى عن مشاهدتها، مع العلم بأنّ هذه التوقعات قد أطاح بها رفضُ الوالد. أين يكمن المجال الخاص هنا؟ هل غياب الصحافيين والباحثين يجعل من هذا الحدث حدثًا خاصًّا؟ وهل وجود الشاهد الغربي هو فقط ما يولّد المجال العام؟

سنعود ونأخذ شاتيلا معنا

هنالك مجموعة ثالثة من الكتابات ترتبط بالأبحاث عن الهوية الفلسطينية والتوق إلى الوطن. الشعور بالانتماء والتوق إلى الوطن أصبح مهمًّا في الأبحاث حول الهجرة. أين هو الوطن، وماذا يعني الوطن؟ إلخ. أودّ مقاربة هذا التيار من الكتابات ذات الصلة ومنزلقاتها من خلال قصة خَبِرتها.

كان ذلك عام ٢٠٠٠ وقت رحلة لنا إلى الحدود بعد تحرير الجنوب. كنت مع مجموعة من المراهقين من مخيم شاتيلا حيث كنت أعمل لفترة. نما لديهم شعور قوي بالانتماء للمجموعة، وقد ترسخت هذه الروابط القوية من خلال لقاءاتنا اليومية. كانت حماسة التلاميذ عارمة لأنهم ذاهبون «**لمشاهدة فلسطين**» عبر الحدود. وكان يومًا حافلاً بالمشاعر. حين وصلنا إلى الحدود كان هناك فلسطينيون من قرى على الجانب الآخر من سياج الأسلاك الشائكة، وعبر هذا السياج راح أولئك الذين تجمهروا عند الحدود يسألون بعضهم البعض شتّى أنواع الأسئلة ويتبادلون الحكايات والضحكات والدموع. وتجدر الإضاءة على أن المراهقين حملوا معهم حفنات تراب جُمعَت من فلسطين إلى المخيم. في طريق العودة، فجأةً طرحت فتاةٌ سؤالاً: ماذا سيحدث لو عدنا جميعًا إلى فلسطين؟ هل سيذهب كل منا إلى

قريته!؟ دفعها التنافر في هذه الفكرة إلى التمعن في الخارطة لمعرفة مَن مِن الآخرين سيكون قريبًا منها، فقد كانت من ديشوم. ساد الصمت، وبعدها صرخ أحدهم من الجزء الخلفي للحافلة قائلاً: لا تخافوا، سنشيّد قرية في فلسطين ونسمّيها شاتيلا، هكذا نستطيع البقاء معًا!

بالنسبة لباحث من النوعية التي أتناولها في هذه الدراسة، العبرة من لحظات كهذه ستكون بالطبع الزعم أنه حين يواجه هؤلاء المراهقون الفلسطينيون العودةَ كحقيقة محتملة سوف لن يريدوا العودة لأنهم يجدون في مخيم شاتيلا موطنهم. أما بالنسبة إلينا، نحن ركاب الباص الواعين لأدقّ تفاصيل العلاقات في تلك المجموعة، فكان من الواضح أن هذه مجموعة من المراهقين قضوا معظم حياتهم معًا، تزاملوا في المدرسة وانعقدت بينهم صلات صداقة تشكّل محورًا لشعور كل منهم بالتوق إلى الوطن وبالانتماء. إلا أنّ الصداقة بين اللاجئين ليست موضوع دراسة في العادة، **وهذه ليست دعوة لدراستها**. رويت القصة مرارًا وتكرارًا للدلالة على الموقع الذي يشعر فيه أولئك المراهقون بأنهم في موطنهم، وفي جميع الأحوال تبقى مسألة الشعور بالانتماء للوطن معضلة وجودية لطبقة اجتماعية عالمية أكثر منها همًّا يؤرّق اللاجئين.

يا له من اكتشـــــاف أن الفلسطينيين في شـــــاتيلا يحبون مخيمهم برغم أنهم يعيشون حالـــــة من الثورة على أوضاعهم المزرية فيــــه

ومهما يكن من أمر، من الصعب جدًّا حرمان الناس الانتماء إلى حيث يسكنون، وهو المكان الوحيد الذي يعرفونه. يا له من اكتشاف أن الفلسطينيين في مخيم شاتيلا يحبون مخيمهم وينتمون إليه برغم أنهم يلعنونه ويعيشون حالة مستمرة من الثورة على أوضاعهم المزرية فيه. تكمن المشكلة في استغراب أن الذين عاشوا لفترة طويلة في مكان ما ينتمون إليه، فكأننا اكتشفنا للتوّ أن الفلسطينيين ينتمون إلى حيث يتواجدون، وإن لم يُذكر هذا في السابق، ربما لأنه أمر بديهي. بالإضافة إلى ذلك، لا يعني حق العودة أن على الجميع العودة إلى فلسطين، بل أنه حق قانوني مضمون في السياسة؛ هو حق في الاختيار ما بين البقاء في شاتيلا أو العودة. وإن الشعور بروابط الصداقة والانتماء، الذي يشدّ المرء إلى المخيم، لا يُبطل بذاته هذه الحقوق بأي شكل من الأشكال. لكن في بداية الأمر، لماذا اعتُبر ذلك اكتشافًا مذهلاً أصلاً؟ من المضحك أنّ حق العودة بالنسبة لمعظم الفلسطينيين في لبنان كان معطًى طبيعيًّا، بالكاد يعلم أي منهم بوجود قرار الأمم المتحدة رقم ١٩٤ لكنهم يفكرون بأنه حقهم الطبيعي، فإذا ما طردك أحدهم من بيتك، يحق لك استعادة بيتك، الأمر بهذه البساطة. لم يشعروا بحاجة إلى قرار من الأمم المتحدة أو محكمة العدل الدولية؛ إنها حقيقة تاريخية: أخرجوا من ديارهم وإليها سيعودون يومًا ما. الأمر بديهي.

أريد أن أختم بالعودة إلى النقطة التي بدأت منها: القلق حيال الضغوط والحوافز في الجامعات والمنظمات غير الحكومية لاعتماد نهج مناقِض، أي الحاجة الدائمة إلى قول شيء جديد ومختلف. وأظن أنه إذا ما فكّرنا بهذا الموضوع بإمكاننا جميعًا إيجاد أمثلة كثيرة على هذه الضغوط والحوافز في محيط عملنا. ما أريد طرحه هنا أنّ اعتماد الاتجاه المناقض ليس **دومًا** مؤذيًا ولا هو إشكالي، لكن يمكن أن يصير مؤذيًا أو إشكاليًّا حين يُعتمد من أجل أن يكون مناقضًا لذاته، أو من أجل الحصول على منحة مالية جديدة، أو في سبيل نشر مؤلف جديد، أو الاستحصال على موقع ما في جانب ما من حقل الدراسات ذات الصلة.

المؤكد أنه وُجد نمط بديل من التناقضيّة، وإني أحاجج في أهمية اعتماده في البحث والعمل المتعلق بفلسطين: إنه تناقضية يمكن تسميتها تناقضية نقدية، كما في أعمال لورا نادر. إنه فعل تناقضي يختلف عن الدراسات التناقضية على طريقة البزنس التي كنت أتناولها إلى الآن. في عملها النقدي الأخير عن تداخل الأكاديمي والسلطوي، تحاجج لورا نادر بأن عالم الأنثروبولوجيا التناقضي هو جهد نقدي يسعى إلى كشف كيفية تشكّل ذهنيات المهنيين وكيف تصير مهيمنة، وهو خطوة باتجاه **الالتزام بالعدل لا بالتناغم، للمستضعفين، عن طريق دراسة القوة والسلطة** («وبلا «لا سلم بلا عدالة» بلا بلّوط»!) ويتوجه هذا النقد إلى الزملاء في الأكاديميا لكي يكتشفوا كيف أنهم أنفسهم جزء من النظام الذي ينتقدونه في بعض الأحيان.

بينما تشتدّ قبضة «التمويل الخارجي» على العالم الأكاديمي، ويزداد تأثير المؤسسات المالية على البحث العلمي، ويضيق الخنّاق على الناشطين من أجل فلسطين، تتّضح الحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى أبحاث مناقِضة نقدية في الدراسات الفلسطينية، وإلى بحّاثة مناقضين نقديين يكتسبون الاحترام واسع النطاق من النزاهة والصدق ومن ازدياد نفورهم من السلطة.



١٠٦ الشِّعر في السجن
«فتحتُ الشِّعر كي يطلّ الأطفال» ٢/٢
قاسم حداد



الشِّعر في السجن
«فتحتُ الشِّعر كي يطلّ الأطفال» ٢/٢

قاسم حداد

شاعر وكاتب وناقد وصحافي، البحرين. من أبرز أعماله «خروج رأس الحسين من المدن الخائنة» (١٩٧٢)، «النهروان» (١٩٨٨)، «الجواشن» مع أمين صالح (١٩٨٥)، «نقد الأمل» (١٩٩٥)، أخبار «مجنون ليلى» مع ضياء العزاوي (١٩٩٦)، «فتنة السؤال» (٢٠٠٨)، «طرفة بن الوردة» (٢٠١١)، «أيها الفحم يا سيدي» (دفاتر فان غوخ) (٢٠١٥). ترأس حداد تحرير مجلة «كلمات» وأسّس موقع «جهة الشعر» الإلكتروني

٣١

إن الثغرة التي يشكو منها البناء الفني في قصيدة «**كليم الماء**» تتركز في لحظة الانتقال من الصوت الأول إلى الصوت الثاني، حيث يبرز صوت ثالث، لا أجد له الآن مبررًا فنيًا قويًا، وإن كان المبرر الموضوعي لا يستدعي مثل هذا الصوت البارز، مثل النشاز الموسيقي في السيمفونية. الصوت الثالث هو: (**تفجّر كالطلع صوتٌ، يُكالم ماءَ التحوّل يا سيد الماء ها إننا قد سمعنا**)

هذه الثغرة ليست مستعصية على التعديل، لكن تعديلها يستدعي إضافة بناء شعري جديد يتمثل في:

حذف هذه الجملة بكاملها.

تحويل الجزء الأول كصوت إلى مقطع منفصل، وكذلك الجزء الثاني كصوت جديد.

تصير القصيدة مقطعين، كل مقطع يمثل صوتًا مستقلاً. يظل مثل هذا التعديل في حدود الإمكان فقط.

إن جملاً مثل: (**وليس يُجير سماسرةَ الموت، في ساعة الهجم، حصنٌ، إذا ما وصلنا**)، تحمل قدرًا من المباشرة النثرية ما كان لهذه القصيدة أن تقع فيه، لولا الانسياق وراء المعنى بدون صورة شعرية، والتردد في مواجهة تجربة القافية.

وهذه الجملة بالذات وقعت في تعثّر لغوي، لأنها تحمل بذرة الخلل أصلاً- فقد تعرضت للتعديل في وقتها- وأعتقد أن هناك جملاً مباشرة وتقريرية أخرى، يمكن العثور عليها إذا أمعنّا النظر في القصيدة.

ما زلت أجد أن جملة (**تكن نصف كونا**) أجمل شعريًا من (**كونٍ**). وتمسّكي هنا بأن تكون (**كونا**) ليس ارتباطًا بالقافية، ولكن في مثل هذا الموقف ستفقد كلمة (**كون**) القدرة على الإضاءة والتوهج إذا ما وُضعت في صيغة «الجر»، أما (**كونا**) فأرى أنها تحمل سحرًا شعريًا، ببنْيتها الإيقاعية، لا أستطيع تفسيره، لكنه الجمال السرّي الذي يكمن في الشعر. وأعتقد أنني في حالة نشر القصيدة، ستظل كلمة (**كونا**) منصوبة بإطلاق، ومحاطة بهلالين، إشارةً إلى التحفظ اللغوي. وإلا فإنني سأموت وفي قلبي شيء من (**كونا**).

يبقى أن أشير إلى تكرار العدد الهائل لدرجة الملل، من حرف العطف (**الواو**) في القصيدة، لكي أتذكر التعليق القديم لأحد نقاد الخمسينيات على بدايات الشاعر عبد الوهاب البياتي، قال فيه: (**لولا حرف الواو لما كتب البياتي شعرًا**). في (**كليم الماء**) صارت الموسيقى رقصًا، أو هكذا حاولت، ولعل أهم ظاهرة إيقاعية في موسيقى (**كليم الماء**) هي الإيقاع الداخلي بين القوافي أو ما يمكن تسميته- تجاوزًا- بـ«القافية الثانية»، مثل: (**كالجحيم الحميم**)

(**فيا أيها الماء يا رايةً في الطريق، ويا سيدًا في الحريق**)

و(**بأوسمة لا تقاس**)

(**خلّ عنك النعاس**).

تبدو هنا هذه الإيقاعية المجلجلة باهتة شعريًا، ولا تكاد تبين، ولكنني أعتقد أنها ستتطور في القصائد اللاحقة، كما سنلاحظ، ويمكنني القول إن هذه الظاهرة إفراز فني لتجربة القافية أساسًا. لأن هيامي بالإيقاع يجعلني لا أملك الحماس لأي قصيدة تغيب عنها الموسيقى الواضحة والمناسبة، فإنني أكاد لا أفرّق بين الشعر والنثر سوى بالإيقاع. بالموسيقى. والقصيدة عندي تولّد إيقاعًا قبل أن تبدأ رحلة الورق، أعني

المعنى، وأكتشف الموسيقى على طريقة ماياكوفسكي، إذ كان يؤرجح ذراعيه وهو يسير ويكتشف إيقاعه أثناء المشي، لذلك تأتي القصيدة غناءً ورقصًا في نفس اللحظة. ومرة قال بيتهوفن: «**إن العالم موسيقى**».

(**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها**)، هذه هي الخلفية الموضوعية التي كتبت فيها (**كليم الماء**). ليست كمسلّمة قرآنية، ولكن كمعنى حضاري، وبُعد واقعي لمضمون القصيدة.

ترى هل نجحت في الاستفادة من هذا البعد؟

٣٢

حين لَمح الشاعر جورج شحادة كلمةَ الطفل تحاول أن تطير، هَمَّ لكي يفتح النافذة لها. أما أنا فقد فتحت الشعر لكي يطلّ الأطفال. وقلت: (**هيئوا غبطة للطفولة**). لقد كان نجاحي في هذه القصيدة (**كبيرًا**)، مثل نجاح من يحاول وصف الملائكة!؟

هل يمكن ذلك؟ كيف يمكن تحويل الحلم إلى كلمات؟ هذه هي المسألة. إن هذه القصيدة ولدت من الحلم أصلاً، لذلك جاءت أقرب إلى «**قصيدة الموضوع**» منها إلى «**قصيدة التجربة**». ولم تشفع لها الصور الشعرية **المصنوعة** بغزارة، لأن الأطفال يظلون أكثر جمالاً في الأحلام منهم في الكلمات.

المحذور الثاني الذي جعل القصيدة أقرب إلى الموضوع منها إلى التجربة، أنها كانت أيضًا محاولة لا شعورية لتعويض الفشل الكبير الذي وقعت فيه قصيدةٌ سابقة في شتاء العام ١٩٧٥، وهي قصيدة «**لغة للطفولة**»، والتي سبق الحديث عنها في مكان آخر. بالطبع لا يمكن المقارنة بين القصيدتين، ولكن «**هيئوا غبطة للطفولة**» في الوقت الذي طمحتْ إلى أن تحتضن أطفال العالم من خلال أطفال الشاعر، ضعفتْ أمام السيل الجارف من الصور المتلاحقة، التي تصور الجو الخيالي المتصل بحلم الشاعر. وأدى هذا إلى إطالة غير مستحبة.

وللقافية في هذه القصيدة فاعلية مختلفة عن فاعليتها في قصيدة «**كليم الماء**». فهنا تنويع متفاوت القوافي، وأعتقد أن السيولة في غزل القافية هنا أكثر وضوحًا من «**كليم الماء**»، والعناصر البنائية لهذه القصيدة أكثر غنًى لدرجة أنها تصل إلى نوع من الترف الفني في بعض المواقع. ربما كان هذا ناتجًا من نقطة ضعف الشاعر أمام الإيقاع والاستسلام له، ومثْل هذا الضعف كفيلٌ بأن يسبب للشاعر مآزق فنية في المستقبل.

هل كتبتْ هذه القصيدة للأطفال، أم عن الأطفال؟

هذا سؤال، برغم بساطته الظاهرة، دقيق وبالغ الإحراج، لأنه يشير إلى مسألة فنية في صميم القصيدة، فالقارئ يلتقي بالصور البسيطة التي تناسب الأطفال حينًا، ويصادف في الوقت نفسه بصور أقرب إلى التركيب الذي لا يناسبهم. ولأن المناخ الرئيسي للقصيدة مناخ طفليّ، فإن القارئ يحار في مواجهة هذه الظاهرة.

وحين طرح أحد الأصدقاء سؤالاً بهذا المعنى، عرفتُ كم هو محرج موقف هذه القصيدة حين تواجه مثل هذا السؤال. في الحقيقة، لم أكتب هذه القصيدة للأطفال، لكنني أيضًا لم أكن قاصدًا أن أكتب (**عن**) الأطفال. ولا أدري الى أي حد يمكنني الزعم بأنني كنت أكتب (**كطفل**)، فالتعبير عن حب أطفال ليس شأنًا فنيًا.

٣٣

فيما كنت أكتب هذه القصيدة، كانت تنفجر في داخلي قصيدة جديدة. كان البركان يتصاعد، مثل الحب اللامتناهي الذي تحدّث عنه «رامبو». وكنتُ مذهولاً لما يحدث لي. لم أكن معتادًا على هذا الأمر. عادةً كنتُ بين القصيدة والأخرى، أستغرق زمنًا قد يصل إلى أشهر عدة، أما هذه المرة فما يحدث لي كان غريبًا فعلاً. كما لو أنني في تفجّرات مستمرة. وقد خفتُ من ذلك فعلاً، خفتُ أن يغلبني الشعر ويصرعني من حيث لا أدرى. كنتُ في أسوأ حالاتي الصحية من جهة، كما كان الشعر، من جهته، يضاعف إرهاقي الجسدي.

من الصعب أن يشعر الإنسان بأيّ الأمرين أفضل:
أن يموت نائمًا أو يقضي مستيقظًا.

غير أن الشعر قد علّمني أن الموت في اليقظة أجمل. لذلك سهرتُ ليالي طويلة أصارع رفيقين لدودين هما الشعر والمرض. كان شيئًا لا يُحتمل ولا يصدّق أيضًا. وكنتُ في لحظات نادرة (**أرى**) بعض الكلمات تتوهج في ظلام الزنزانة، كما لو كنتُ في حلم.



وعادةُ **الكتابة في الظلام** كانت تدرّب عندي قدرة داخلية على السبر والرؤية عند الشاعر، رؤيةٌ توشك أن تصير رؤيا.

٣٤

جاءت قصيدة «**تجليات العاشق**» لكي تعبّر عن عذابات الشاعر، بأبعادها المتنوعة والمتداخلة، وكانت مرحلة مثقلة بالعذاب الفني في نفس الوقت.

القافية، مجددًا، هي نقطة ضعف قصيدة «**تجليات العاشق**». وهذا ما جعلني أتردد طويلاً قبل أن أكتبها. هذه القصيدة الوحيدة التي لم أكتبها في تدفق واحد متواصل ومستمر، ولم تنجز في ليلة واحدة كما القصائد الأخرى. بل احتاجت إلى ليالٍ عدة وأيام أيضًا. وكنتُ خائفًا من أن تكون القافية قبرًا جميلاً للقصيدة.

وهيامًا باللام مرفوعًا،

كما لو فتاة صاغها الخجل.

قلت: ليكن. إنها القصيدة التي ستعلّمني أشياء جديدة، وإذا لم أكتبها الآن فستظل تؤرّقني. خاصةً أن التجربة التي ولدتها تختصر تاريخًا داميًا للشاعر والإنسان وصيغة الجمع.

حملت القصيدةُ سلبيات القافية إلى حدّ لا يمكن احتماله (**في حالة نشرها**). ومن هذه السلبيات، الوقوع في الإسهاب والإسراف في الزوائد التي لا تضيف إلى المعنى عُمقًا. فتلك زوائد توفّر قافيةً فقط. وهذا ينطبق - مثلاً - على:

(**ولا ميزانها في الحب يحتملُ، ولا عشاقها لاموا ولا عذلوا**).

وجُمل كثيرة على هذه الشاكلة يمكن مصادفتها في النص. ولعل وحدة القافية طوال القصيدة أرهقت البناء وهلهلته كثيرًا، وفوّتت على الشاعر فرصة الحركة الحرة.

وظنّي أن القافية قد فعلتْ بهذه القصيدة ما فعله تكرار حرف العطف (الواو) في قصيدة «**هيئوا غبطة للطفولة**».

أما تقسيم القصيدة إلى سبعة مقاطع ذات عناوين منفصلة، فهو محاولة لإعطاء التجربة آفاقًا رمزية تتصل بالتجربة «**الواقعية**» التي يعيشها المتصوف، ومحاولة كسر التصاعد إلى الذروة الغيبية، بحيث تحولت الذروة إلى فاعلية ماديّة تتمثل في (**الترجل**)، وأعتقد أن القصيدة ستأخذ جمالاً مختلفًا في ما لو جاء كل مقطع في قافية مختلفة، بحيث تقترب القصيدة من بناءٍ هارموني أكثر حيوية.

في مقطع «**التجلي**» لمحة مفتعلـــــــــــة بوضوح، تلك التي تبدأ بـ(**تعال لنا وكن ربًّا... إلى سئمناه، لعل إلهنا الصخيّ يسمنا ويرتحل**). فمثل هذه المعالجات لم تعد تملك البريق الفنّي والفكري الجديد. وليس جديرًا بالشعر أن يقع في هذا المحذور، فإذا كانت مثل هذه المعاني تُطرب القارئ للوهلة الأولى، كما لاحظتُ بين الأصدقاء وقتها، فإنها لا تمثل إبداعًا شعريًّا، ولكنها نثرٌ خالص.

أقول، نثرٌ خالص، لكي أوضّح بأنه ليس كل ما يصاغ وزنًا يمكن اعتباره شعرًا. النثر في القصيدة هو المعنى الساذج الذي لا يحمل نكهة ونقاء وجمال الإبداع الشعري. وفي «**تجليات**» شيء غير قليل من النثر.

قالت القصيدة في كلمتها الأولى حقيقة وقع فيها الشاعر بشكل أقرب إلى السلبية. قالت «**الشعرُ إغراءٌ يقيّدني**»، ولم أكن أحب القيود. ولكن قيود الشعر أساور حنان. تدلهتُ عشقًا في حبها. لذلك فإنني أستحق ما ألاقيه من فشل بين الوقت والآخر.

يمكن اعتبار القصيدة تمرينًا لغويًّا مهمًّا، ففيما كنتُ أغزل الصور الجميلة، كنتُ أيضًا أكتشف علاقات لغوية جديدة، تتفتح عفويًّا حينًا، وقصدًا حينًا آخر. لقد كانت هذه القصيدة بامتياز، **قصيدة صور**.

وفي «**تجليات العاشق**» كثيرٌ من النحت والصناعة، لأن القافية كانت فارسًا شجاعًا. لكنه أعمى. وحين قال لي صديق بأنه أقرأ القصيدة على الساحل، ثم أُلقي بها مباشرةً في البحر، كان واضحًا أنه يعني بأن القصيدة لن تُحسن العوم. وكان صادقًا بالفعل. وقد تذكرت «ايزامبار» الذي كان قد كتب عن إحدى قصائد (**رامبو**): (**وهكذا يا صديقي فإنك ترى أن كل إنسان يستطيع أن يكتب سخفًا**)

٣٥

يكتب الشاعر القصيدة وهو يهجس بأنها ربما كانت قصيدته الأخيرة، فيحاول أن يقول فيها كلمته الأخيرة.

وبعد أن ينتهي منها، يشعر بأنه لم يتمكن من قول ما يريد، أو كل ما يريد بالذات، فيستعدّ لكتابة قصيدته التالية، والتي ستكون الأخيرة أيضًا، كما يعتقد.

قصائد الشاعر محاولات فاشلة. هذا الفشل الذي سيدفعه في كل مرة لكتابة قصيدته التالية. ربما لن يكتب الشاعر قصيدته «**الناجحة**» إلا بموته، كما يقال عادة، كأنما موت الشاعر هو الإضاءة الساطعة لكل قصائده «**الفاشلة**». وموتُ الشاعر أيضًا هو المفتاح الوحيد لعدد كبير من الغوامض في شعره. والشعور الدائم لدى الشاعر بأن كل قصيدة يكتبها تحمل قدرًا معينًا من الفشل، هذا الشعور الغامض بدوره، هو الذي يدفعه إلى محاولته التالية. وربما يبدع من جهة ويفشل من جهة أخرى. مثل هذه الأمور الحميمة، التي تبدو للمرء ضربًا من الهذيان، أحد أهم عناصر تكوين الإبداع الشعري المتجدد القادر على العطاء، فالشاعر كائن غير قنوع، وفي الشعر، القناعة كنز لا ينفع.

وحين يعتقد الشاعر أنه كتب قصيدته الناجحة، يكون قد فقد هاجس الطموح اللجوج الذي لا يهدأ. وبالتالي توقّف عن الحلم.

٣٦

قال لي الشاعر «**سان جون بيرس**»:

(لا تخف من رؤياك، فقد طمأنتني الدهشة، وأبقيت عينًا مفتوحةً لهذه الخطوة العظيمة).

لذا تداخلتُ في أفق الصعلوك المكابر «**مالك ابن الريب**»، وكتبت قصيدة «**الشهيد**». لقد كان حضور ابن الريب ملتهبًا في روحي، فيما كانت القصيدة تتخلّق في الكتابة. وكنتُ من حقل العصافير قريبًا.

لم تعد رؤياي النارية تهتم بحالتي الصحّية والاعتلال البدني المتواصل، ولكنها تفتح طريقًا للنور.

كان «**مالك**» يرثي نفسه في أهم وأجمل قصائده، ففتحت معه حوارًا، وتفاهمنا جيّدًا.

يقوم بناء القصيدة الفني على لحظة زمنية قصيرة جدًّا، هي ما بين الانثناء والانحناء، هي ساعة الاحتضار، حيث يختصر البناء في هذه اللحظة تاريخًا تراجيديًّا للمفرد الذي هو **بصيغة الجمع**. وبقدر ما تكون القصيدة قد نجحت في تكثيف وتركيز التاريخ العريض في لحظة واحدة، تكون قد حققتْ نجاحًا فنيًّا. سيبدو واضحًا هنا كم هي وثيقة الحالة بين المضمون والشكل في العمل الفني، ويبدو أيضًا المعنى في المفهوم النقدي الذي يقول بأن المضمون هو الذي يخلق شكله الفني المناسب.

يمثل الصوتان في القصيدة المعادلةَ الموضوعية الفنية في التجربة. ولا يقلل من أهمية الصوت الذي «**يصغي**»، كونُه لم يأخذ مساحة أكبر من:

(قال لي وانثنى/ قال وانحنى).

الصوتان أصليّان في التجربة، وهما عبارة عن تنغيم إيقاعي في المعنى، يطمحان إلى بناء فنية القصيدة من خلال علاقتهما الجدلية إنسانيًّا.

هنا، يتفجّر الشهيد، كتجربة، صعلوكًا عصريًّا لا يموت في الاستشهاد، لكنه يمثل إشارة ساطعة لموت القاتل.

هنا، أيهما صوت الشاعر؟ الصوت الأول أم الثاني؟ من الصعب الاقتناع بأن الشاعر «**يصغي**»، كما أنه واقعيًّا نرى الشاعر لم يستشهد.

وفي هذا الموقع لا تنفع المسطرة للفصل بين الذات والموضوع.

إلى حد ما، يمكن الاقتناع هنا بأن أجمل رقصات البجعة هي الرقصة الدموية في لحظة الموت.

٣٧

هيامي بتجربة **طرفة بن العبد** الإنسانية لا حدود له، وعلاقتنا الرؤيوية قديمة. في عام ١٩٧١ بدأت العلاقة بيننا تأخذ شكل الكتابة. وعام ١٩٧٣ صارت شعرًا، حيث «**تحولات طرفة بن الوردة**». وفي «**إشراقات طرفة بن الوردة**» تواصلت الرؤية. ولعل الشكل الذي أخذتْه القصيدة كان محاولة لموازاة اللحظة الواقعية التي يعيشها الشاعر كمن يفصد دمه، ويرقب القطرات تسيل فيأتي الشعر متفصّدًا على شكل مقاطع صغيرة، وكانت القطرة الأخيرة من الدم. توازي «**أو بالعكس**» المقطعَ الصغير في ختام القصيدة «**لا تثقوا بجياد الماء**».

يبدو أن **طرفة بن الوردة** لم يزل قريبًا مني فنيًّا، لذلك فإنه لم يترك لي مجالاً للتحديق من شرفة الأفق.

إنني أتبع نصيحة الشاعر المتصوّف «**النفرّي**» الذي قال: «**انس ما قرأت، وامحُ ما كتبت**». لئلا أكرر نفسي، وكي لا أهادن كلماتي. وأعتقد أنني سأنسى أخيرًا كل شيء، وأكتب.



٣٨

«**زهرة الوقت**» و«إشراقات طرفة بن الوردة» تنويع شعريّ على العزف الرئيسي للتجربة الفنية الراهنة. القافية هنا لم تضمحلّ تمامًا، لكنها تنمو وتتبلور بشكل ما. وأستطيع القول إنه لولا تجربة القصائد الأخيرة، لما جاءت البنية الإيقاعية في هاتين القصيدتين بهذا الشكل.

فيما كنت أستعد لتدوين هذه السطور، دهمني الوقت مزدهرًا. وما زالت المسافة بيني وبين القصيدة الأخيرة قصيرة، قصيرة جدًّا. (آه، ليس الموت يقتلني).

أكثر من صديق قال: هذه الآه تتكرر في كل القصائد. لماذا؟ فعدت اقرأ القصائد مجددًا باحثًا عن هذه الآه. وسألت: هل تدلّ الآه دومًا على حدة «**الألموت**» أعني: الألم/ الموت؟

لا أعتقد ذلك، قلت.

أحيانًا يطلق الإنسان الآه لذةً أو شوقًا عارمًا أو دهشة. لذا أعتقد بأن الآه عندي تأخذ دلالات وأبعادًا مختلفة.

اكتشفتُ فجأةً أن «زهرة الوقت» تخلو من الموت بكل درجات الظل فيه. إن هذا مدهش حقًّا. عبّرتُ لأحد الأصدقاء عن دهشتي لهذه الظاهرة، طالبًا منه عونا لتفسيرها. لكنه كان يتسلح بقسوة محبّبة، فتحداني أن أقدم له- وحدي- توضيحًا لما يمكن أن تكون قد مارستْه هذه القصيدة ضد الموت، فأخفقتُ. وفيما أنا اقرأ القصيدة، لاحظتُ أنها تختلف عن القصائد الأخرى، ليس بغياب هاجس الموت فحسب، ولكن بمفردات وصور شعرية مغايرة إلى حد ما.

هل هذه القصيدة جوابٌ حواريٌّ للمعنى الذي جاء في قصيدة سابقة:

حلمٌ ونافذةٌ ورؤيا في الغموض،
معجزات،
آه كم من شاعر أضحى نبيًّا، إنما الملل.
هل جاء الشعر: (مثل برقٍ أو براقٍ)
كي يقول: (اقرأ باسم هذا الوطن)
أقول: هل ...؟!

٣٩

(سَمّوني الغامض، وكان حديثي عن البحر
سَمّوني الغامض،
وكنت أسكن البرق،
والراحات الكبيرة الضاحكة
تفتح لي دروب الحلم الذي لا يرتوي)
هكذا تكلم «سان جون بيرس»

وحين «يُتهم الشاعر بالغموض لا تنتفخ أوداجه غرورًا، كما يعتقد البعض. ولكنه يصرخ مع ماياكوفسكي بضراوة المفؤود:

(ها قد بدأ الجنون)

يمثّل هاجس الوصول إلى القارئ همًّا مستمرًّا بالنسبة للشاعر. لكنه لا يلجأ إلى شرح القصيدة لفهم القارئ، لأن محاولة الشرح تشابه محاولة معرفة سرّ الوردة، تفكيكُ وريقات الوردة تفصل التويجات، تحلل البذور، وتعرف (بعض) السر، لكنك تفقد الورد وعطرها في الوقت نفسه. لست أدعو إلى الجمال شكلاً، لكنني أطمح في الجمال فعالية.

الشعر فعالية الشاعر في الكون، والقارئ فعالية القراءة والبحث.

قال أحد الأصدقاء: لماذا صرنا نفهم عليك الآن أكثر من السابق.

أين الخلل سابقًا، هل عندك أم عندنا؟

بالطبع يختلف هذا الطرح عن ذاك الذي قال: هذا هو الشعر الذي يجب أن تكتبه. فالطرح الأول يحمل بذرة الحوار، والثاني يسير إلى تعسّف الأحكام المسبقة.

مرةً أخرى، لا أقرّ الرأي الذي يقول بأنني أصبحتُ واضحًا الآن، لأنني لم أكن غامضًا لكي أصير واضحًا. كنت «**أحاول**» الوصول إلى القارئ، والقارئ الذي يحاول الوصول إلى الشاعر كان يفهمني. ربما لم يجد البعض الوقت لمثل هذه الفعالية المشتركة، لذلك تبدو القصيدة «**غامضة**»، لأنها ليست سهلة ومتاحة للقارئ العابر المتسرّع الطارئ. ولم أكن مؤهلاً لكتابة القصيدة السهلة، لأن شيئًا في الحياة لم يكن سهلاً، إلا التفاهة.

ليست الحياة تافهة ولا الموت.

رغم ذلك كنت أطمح في أن أصل إلى أبعد قارئ- لا أعرفه- بواسطة الشعر.

٤٠

من الوجهة النقدية، يمكننا القول إن لكل مرحلة فنّية رموزًا محورية تشكل العناصر الرئيسية للبناء الشعري، الذي

يشيّده الشاعر في مجموعة من قصائده. بغضّ النظر عن درجة النجاح أو الفشل الذي يتحقق فيها. أحيانًا يستمر الرمز في مرحلة أخرى، ولكن بتبلور مناسب مع المرحلة الجديدة. بل إن بعض الشعراء يمكن تمييزهم برموز معيّنة، تأخذ ملامحها المكتملة مع التطوّر الفني للشاعر، فتحمل إلى القارئ أبعاد التجربة التي يعبّر عنها الشاعر. هل الماء هو **الدم الثاني** الذي يجري في شرايين القصائد؟ منذ نهاية مجموعة «**الدم الثاني**» حتى القصائد الأخيرة أحاول أن أعرف ذلك. ويمكن اعتبار «**كليم الماء**» ذروةً وصل إليها الماء رمزيًا، لكن.

ماذا يعني الشاعر برمز **الماء**؟

يتطلب هذا السؤال الكثير من الشاعر. ويتغافل كثيرًا عن الإمكانيات المتوفرة لدى القارئ، وكما قلنا في البداية «القارئ مشروع جيد للفعالية. لذلك ليس بوسعي أن **أقول** ذلك نثرًا، ولكن يمكن أن أخلق حوارًا أصير فيه صوتًا ثالثًا، وداخليًا في الوقت نفسه، وأصوغ لقارئ، عن طريق العلاقات، قارئًا من تحوّلات **الماء**. رمز الماء، في مواقف مختلفة لكي أقرّب القارئ من تحولات الماء. وقت الحلم الأول:

من منكم يأتي ويرجّ حياد الماء؟

الدم الثاني:

إنه الليل الذي حوّلني غصنًا من النوم إلى الماء،
فصار الماء نار.

حولني العشق شيئًا من النار
شيئًا من الماء.
فقد علمتني البلاد الغريبة إيقاعها
أخذت من يدي مائي الأول المستريب
وأعطتني ماءً لأسرارها.
وقفت بين شفرة الحب وأول القراءة
كانت يدي صديقة العشاق
كنت الشجر الخجول
وكان مائي طفلة الحقول.
ماؤك الدموي تاريخي.

قال للماء: غير رؤاك.
قال للماء: ضيّعت مني دمًا في الهواء.

قلت مَنْ ينقذ الماء من لونه.
هي الآن مرتاحة في ضميري
تراوح بين الدماء وبين المياه
تعالي دما آخرَ سوف يقرأه الأنبياء.

كليم الماء:

توضّأ بالنفط كلُّ الملوك،
هو الآن ماءٌ لهم،
فكن في دمانا دمًا ثانيًا،
ولا تسهُ عنا.
فيا أيها الماء يا راية في الطريق،
سيدًا في الحريق.
يا أيها الماء يا سيدي.

إشراقات طرفة بن الوردة:

لا تثقوا بحياد الماء.

الآن، يغمر الماء الكون رمزًا، ويحييه واقعًا... و...
معذرة، فإن **فكتور هيغو** يعترضني صارخًا:
لا تُكثر الإيضاح، تفسد روعة الفن.

٤١

الطفولة:

الأطفال هم النقاء الخالد في أشياء الكون، وهم أكثر نقاءً من الماء.

٤٢

الحلم:

يصير الحلم رمزًا، لأنه الاختصار الأليف لطموحات الإنسان المقهور، على امتداد التاريخ والأرض.

لكن ما هو الحلم؟

شيء يقوله الشعر ولا يقوله النثر.

يتفاوت هذا الحلم وضوحًا وغموضًا في القصائد، بناءً على الشكل الذي يأتي به السياق، ويتعرف القارئ على ملامح الحلم الذي يذهب إليه الشاعر، من خلال موقع هذا الرمز في القصيدة.



ليست هناك تفسيرات جاهزة للحلم- كرمز- في الشعر، مثلاً:

فالحلم الشاهق سيدنا

ويأتي في قصيدة أخرى:

فالحلم سلاح ألبسه.

إذن، فالحلم الذي هو سيدنا وسلاحنا في الوقت نفسه، لن يكون سوى ذلك الذي يقترب من المعنى العظيم في كلمة «لينين»:

الحالمون بناة العالم،

وفي تأكيده أيضًا:

ينبغي أن نحلم،

ويكون الرمز في الشعر متوهجًا، إذا عرفنا كم هو شمولي ودافئ هذا الحلم الثوري في قلوب المناضلين. ترى هل يمكن الشعر لولا الحلم؟ الحزن أيضًا هو **خضرة اليأس**، التي يطلع منها الأمل، والحلم في حياتنا حزين لأنه يكتشف الأسرار التي تغفل عنها العقول الساذجة. الحلم إذا كان حزينًا فهذا يعني أنه واقعي. وأحزاننا تكون حالمة، لأن الشعر هو تجاوز الحيرة التي يخلقها الحزن المجرد عند الإنسان.

والحزن سيدنا

في «**الدم الثاني**» أيضًا، يرتبط الحزن بالحلم، فيتفجر الأمل.

قال لي صديق: لماذا أنت حزين إلى هذا الحد، هل أنت يائس؟ فشعرت أن هناك من يحرّضني على الانسجام مع الواقع. لأنّ من لا يحمل حزنًا في قلبه لن يجيد اكتشاف الواقع. عندما طُرح ذلك السؤال، تلفتُّ باحثًا عن حصان **تشيكوف** لأحكي له سبب كآبتي، فهاهنا شخصٌ لا يفهمني.

٤٣

لا يستمد القارئ فعاليته من ثقافته فقط، ولكن بالدرجة الأولى من احترام الشاعر له. فالشاعر الذي يتعامل مع القارئ باعتباره غبيًا يتوجب تعليمه عن طريق محو الأمية وإسقاط قدرته العقلية من الاعتبار وصفعه بالأدب المسطح، السطحي، بحجة **لكي يفهم القارئ**،

أقول: هكذا سلوك من شأنه أن يجعل الشاعر يكتب أشياء كثيرة، غير أنها لن تكون شعرًا على كل حال.

في المقابل، فإن القارئ ما دام يمثل هاجسًا بالنسبة للشاعر، فعليه أن يكوّن فعاليةً حقيقية، بأن يتحول إلى حركة فعالة نحو الشاعر، أي أن يخرج من حدود الراحة واللامبالاة، ولا يتبجّح بالقول إن الشاعر يتأخر عن الوصول إلى القارئ.

القارئ الذي يحملق في إصبع الشاعر فيما يشير إلى الشمس، يكون قارئًا أحمق، حسب تعبير حكمة صينية قديمة. أما القارئ الذي يصير آلة توليد للطاقة، فهو الذي يطمح إلى تحويل الشعر إلى طاقة فعالة في الواقع.

ها هنا مشروع شاعر، يطمح في مشروع ناقد، أي يطمح في قارئ فعال.

٤٤

دخان البراكين،

سيكون هذا العنوان، الآن، مناسبًا لقصيدتيّ اللتين كتبتهما في آذار/ مارس ١٩٧٧: «**سيدتي نشتاق**» و«**لقد ذكرتك**».

٤٥

قلت، في البدء، إن الظروف غير المواتية للحياة ظروف مواتية للشعر. وأعتقد أن المسألة الآن قد اتضحت أكثر.

أذكر أن الحياة الأسهل (؟) في سجن البحر قد عجزت عن تفجير الشعر. أما ظروف «**سجن الصحراء**» **الأصعب** فقد أعطت شعرًا غامرًا، والطريف في الأمر أن بعض الأصدقاء قد لاحظ هذه الظاهرة، وعبّر عنها بطرق مختلفة، لافتًا إلى أنني صرتُ في «**سجن الصحراء**» أكتب بتدفق أكبر من السابق.

لم أكن مغتبطًا بهذه الملاحظة، لكنني كنتُ قلقًا لما يمكن أن يؤدي إليه مثل هذا التدفق.

لقد كنتُ في حمأة المرض، بجانب ظروف السجن، لكن كما لو أنني أتلذذ - بلا مازوشية - لكون الشعر ينهمر. وكلما زاد وجعي توهجتُ في الكتابة. لذلك أعتقد بأن الظروف غير المواتية للحياة، ستكون، على الأرجح، مواتية للكتابة. وسأكون **مجنونًا لطيفًا** إذا قلت: ما دمتُ أكتب شعرًا جديدًا في العذاب، من المستحسن أن أموت. ولأن

كل قصيدة هي هزيمة للموت كلما اقترب، سأكون قادرًا على مقاومة الموت.

٤٦

يمكننا أن نستخلص من هذه السياحة الشعرية - النقدية بعضَ ما يمكن اعتباره الجوانب التي قد تميّز هذه المرحلة الفنية عن غيرها، وتعطيها شيئًا من التفرد. مثل:

- القافية، وحدة القافية في أغلب قصائد هذه المرحلة.
- بروز الصورة الشعرية، بوصفها أداةً تتطور، وتساعد في بلورة مفهوم البناء الفني للقصيدة.
- الإيقاع الثاني، أو ما يمكن تسميته، تجاوزًا، بالقافية الداخلية، التي خلقتْ هارمونية جديدة بالنسبة لتجربتي الشعرية.
- الشكل المختلف، والمغاير في كل قصيدة من قصائد هذه المرحلة، بحيث تبدو كل تجربة قد اتخذت بنية فنية تختلف، بوضوح، عن القصائد الأخرى.
- التدفق المتصل في فترة زمنية غير متقطعة شملت كل القصائد. وهذه من الملامح غير المألوفة، كما سبق أن قلت، بالنسبة لي في تجربة الكتابة الشعرية.

بالطبع، هذه الملامح عندما أشير إليها هنا، لا أهدف منها سوى إلى التسجيل النقدي، فإطلاق حكم قيمة فني لمجمل ما كتبتُ سيظل سلوكًا ذاتيًا يصعب الزعم بصوابيّته، عندما يتعلق الأمر بالنقد التقني للشعر، خصوصًا وأن ما أتكلم عنه يظل تجربة في طور الاكتمال، إلى أن يأتي النقد.

٤٧

في الفترة ما بين كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٧ ونيسان/ أبريل ١٩٨٧، كتبتُ أكبر عدد من القصائد، قياسًا بأي مرحلة زمنية تفصل بين القصيدة والأخرى. وكان قلقي الشديد الذي يؤرّقني يتمثل في خوفي من هذا البركان المتفجر، حيث لم يكن بإمكاني إيقافه، فكل ما استطعت فعله هو أنني تخلصتُ من بعض المحاولات التي كانت تسهرني في بعض الليالي لفرط الأرق، فألجأ إلى تمزيق الورق في الصباح.

ثم أتجاهل الأمر كليًا.

يرافقني طوال الفترة شعورٌ بأن هذه القصيدة ستكون قصيدتي الأخيرة.

حسنًا،

هذا ما يحدث لكل شاعر، كما قلنا.

أعرف، لكن أحيانًا أكاد ألمس أطراف قوة غامضة تقف بجانبي، وتكتب القصائد معي. وهذا الشعور الغريب، اللذيذ، يذكرني **بماياكوفسكي** حين قال مرة في واحدة من أمسياته: **أشعر بأن هذه هي إحدى لياليّ الأخيرة.** لقد كان يعرف جيدًا ماذا يقول.

بالطبع لستُ **ماياكوفسكي**، لكن المجهول بالنسبة للشاعر، يعتبر حياةً مكتنزةً لفنّه وفعاليته الإنسانية والشعرية، حيث يتحول المجهول إلى طاقة أسطورية غامضة كالشغف والألق والأفق.

أذكر مقطعًا من المشاريع الشعرية الغامضة التي مزّقتُها ذات صباح:

سأقول لليل استفِق
وأقول للشمس استديري
وانطلِق يا صوتي المصهور
واصهل واصطخب واصرخ
وكن كالطير في الأمواج
والبس تاجك الوهاج
واضرِب في حدود الأرض
منتعلاً بروق الرفض
ذُبْ في الريح
قلْ للريح: لا تثقي
أنا عصفٌ
وذُب في البحر
قُل للبحر: يا موج الليالي السود خلّي النوم
وانطلقي.

غير أنني لم أترك للقصيدة مجالاً للانطلاق.

٤٨

أعرف كم هي مريرة هذه السياحة النقدية في التجربة الشعرية. وهي مريرة أكثر مما تبدو هنا، إنني أشعر بقصوري في



التعبير عما يعتمل داخلي. لقد قلتُ منذ البدء إنه عالم معقّد، وقلت إنني سأحاول، وقلت إنه طريق محفوف بالمحاذير.

لذلك أرجو أنني لا أتسبب في إفساد متعة البعض بالشعر، فهذا الموضوع ليس دراسة نقدية، بالمعنى المألوف للنقد المنهجي، لكنه ضربٌ من الحوار الذاتي، المفكَّر به بصوتٍ عالٍ، فربما جاء هذا النص كما لو أنه شريحة مقتطعة من داخل الشاعر.

لقد تعودتُ على ممارسة مثل هذا الحوارات، فنحن محرومون تقريبًا من فعالية النقد الأدبي، بالمعنى العميق للكلمة. نقدٌ يتناول أشعارنا بالجرأة الموضوعية. وأستطيع القول إنني منذ بدأتُ في نشر قصائدي، كنتُ أتطلع إلى القراءة النقدية الجريئة لكي أفرح بها، فغياب مثل هذا الحوار النقدي الجريء أمرٌ قد يهدد الشاعر بالموت أحيانًا. لذلك اعتدتُ أن أحاول إنقاذ نفسي من الموت بفصد السموم من دمي ذاتيًّا بين فترة وأخرى، بعمليات صارمة قاسية، لا تمثل هذه السطور إلا نموذجًا مكتوبًا منها.

كنتُ عازمًا على دخول الحوار منفردًا مع التجربة، فقلتُ لنفسي: لماذا لا أشرك القارئ معي في هذا الحوار، يؤنس وحشة الزنزانة، لعل الأمر يكون طريفًا ومشوقًا. وإن كنتُ لم أتخلص من الخشية، فرأي الشاعر في قصائده ليس بالضرورة سيعجب القارئ أو يتفق معه، فالجوانب التي تُعجب القارئ من المتوقع أن لا تعجب الشاعر، صاحب القصيدة. وهذا من شأنه أن يعرّض البعض للارتباك، بل ويدفعه إلى الشك أيضًا. لمَ لا، الشك يحْيي الشعر.

لكن لا بأس في ذلك.

قلت: سأخوض التجربة، فربما خلقتُ جسرًا جديدًا بين القارئ والقصيدة والشاعر، سعيًا نحو المزيد من الفعالية.

أنت كقارئ تعرف طريقًا نحو الشاعر، أما أنا فماذا أعرف من الطرق إليك؟

إذا كنتُ قد وقعتُ في قصورٍ من حيث توضيح ما أريد، فذلك لأنني أبدو عاجزًا عن التعبير. وحين يكون قد فاتني شيء، فذلك يعني أنني أصغرُ من مساحة الشعر. وعندما أكون قد سهوتُ عن الإشارة إلى نقطة من نقاط الضعف في قصيدتي، فإنما يدل ذلك على عدم أهليتي للقيام بدور الناقد.

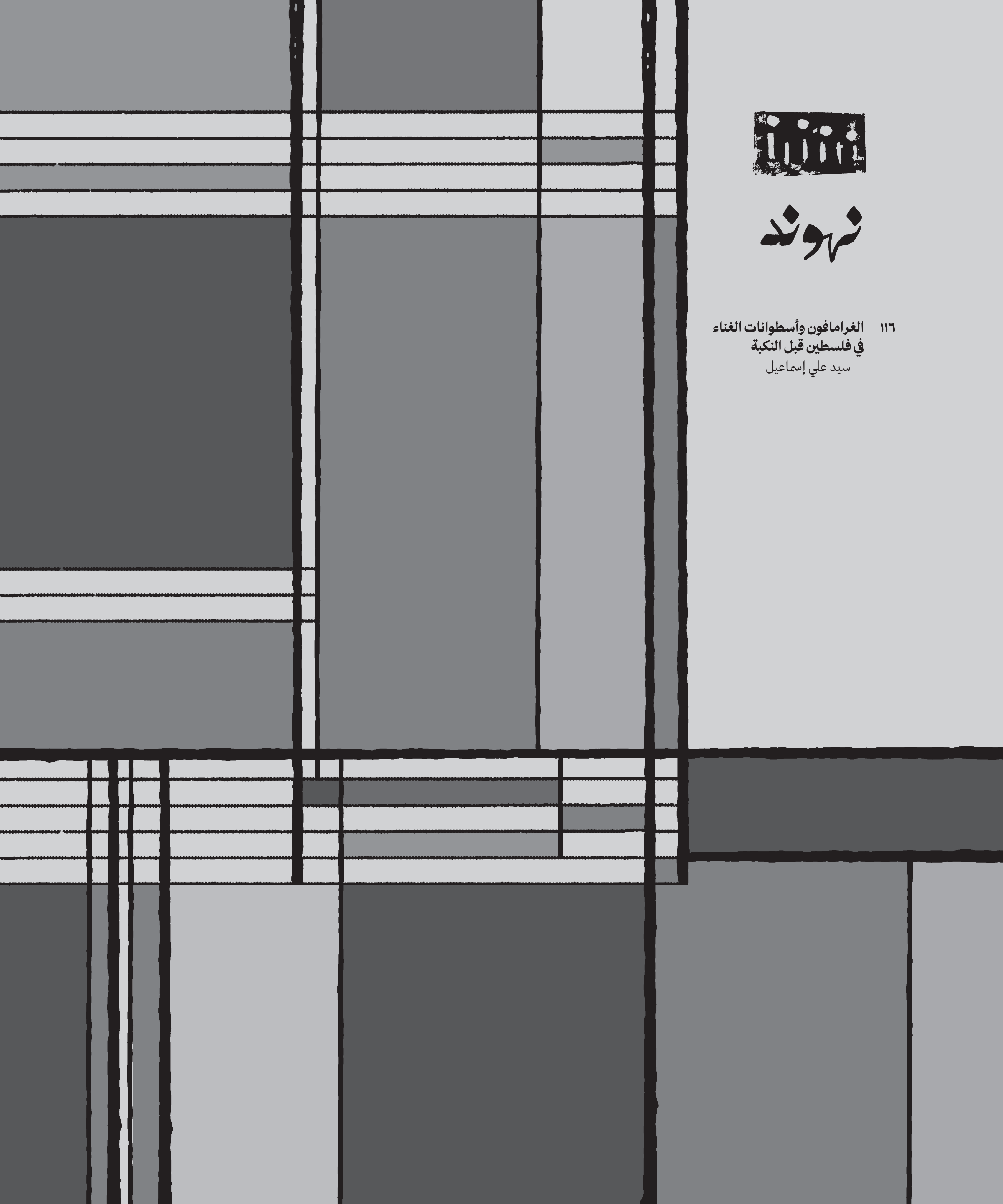
٤٩

الآن،

أعتقد أنني بحاجة إلى أن أكتشف الصمت.

لقد أخبرني صديقي أن الصمت طاقة لم تُكتشف بعد. في حين أن مساحة الصمت بين التجربة الشعرية والأخرى تمثل صخبًا بالغ العمق والفعالية. لذلك فإنني أدخل في اكتشاف جماليات الصمت، وأقول مع **سان جون بيرس**:

خذيني أيتها اللذة في دروب كل بحر،
في ارتعاشة كل نسيم،
حيث تنشط اللحظة كعصفور يرتدي أجنحته،
سأمضي.



نهوند

١١٦ **الغرامافون وأسطوانات الغناء في فلسطين قبل النكبة**
سيد علي إسماعيل

الغرامافون وأسطوانات الغناء في فلسطين قبل النكبة

سيد علي إسماعيل

أستاذ المسرح العربي في جامعة حلوان، مصر. له مؤلفات عديدة في المسرح منها: «تاريخ المسرح في مصر في القرن التاسع عشر»، «مسرح يعقوب صنّوع»، «الثورة المهدية في المسرح المصري»، «المسرح في فلسطين قبل النكبة»، «قراءة في وثائق المسرح الكويتي» وغيره

بدأ الغناء في فلسطين شعبيًّا، كباقي الأقطار العربية، من خلال احتفالات الأعراس والمناسبات الاجتماعية والشعبية والوطنية، والمواسم الدينية المرتبطة بالأنبياء، مثل: مولد النبي محمد وموسم النبي موسى والنبي صالح والنبي روبين والنبي إلياس، إلخ. لن أتعرّض لهذا اللون الغنائي، ذلك أنه معروف من خلال الموروثات الشعبية والقصص الشفاهية. يتمثّل منهجي هنا في كتابة الجديد، من خلال اعتمادي على التوثيق المنشور في الصحف المعاصرة للأحداث، وهي الصحف الفلسطينية المتوفرة منذ عام ١٩٠٨ حتى ١٩٣٠، من دون الاعتماد على النقل بالسماع أو بسرد القصص المتوارثة، والمنشورة في الكتب.

عام ١٩٠٨، نشرت جريدة «القدس» أول توثيق للغناء في فلسطين، عندما أعلنت عن حضور «فرقة داود» للغناء في قهوة مصطفى رابية خارج باب الخليل[١]. ومنذ ذلك التاريخ، وربما قبله، أصبحت مقاهي فلسطين التجمعَ الفني للمغنّين وعشاق الغناء. لذلك اهتمّت الصحف بالإعلان عن ذلك، ومنها صحيفة «الأخبار» عام ١٩٢٠، عندما أعلنت عن قيام مجموعة من شباب يافا لتمثيل مسرحية «ناكر الجميل» في «قهوة البلور»، مع وجود فقرات غنائية قالت عنها: «وسيُطرب الحاضرين كلٌّ من حضرات السيد رجب أفندي الأكحل، ونمر أفندي ناصر، وستقوم بأهم إنشاد الأدوار المطربة حضرة الآنسة وديعة الشهيرة»[٢].

وبعد ثلاثة أعوام تقريبًا، أصبحت «قهوة البلور» مكانًا لغناء أشهر المطربين المصريين، أمثال زكي مراد. وهذا ما أخبرتنا به «الأخبار» عام ١٩٢٣: «زكي أفندي مراد هو من أهم المطربين في وقتنا الحاضر، وسيشرف الثغر مع جوقه يوم الاثنين القادم فأهلاً به، ونحثّ الجمهور بالذهاب إلى سماعه، ويبتدئ بالشغل مساء الثلاثاء في قهوة البلور»[٣].

إعلانات الغرامافون

ظلّت المقاهي وبعض المسارح مكانًا للمطربين، لتقديم أغانيهم للجمهور والبسطاء، على الرغم من ظهور «الفونوغراف» أو «الغرامافون» في العالم منذ أواخر القرن التاسع عشر. ولكن مَنْ كان قادرًا من البسطاء أو متوسطي الحال في فلسطين على شراء هذه الآلة عام ١٩٢١؟ هنا ظهر إميل بوتاجي، ابن تيوفيل بوتاجي، التاجر الفلسطيني الكبير وأثرى أثرياء حيفا البروتستانت، وصاحب «محلات بوتاجي» الشهيرة، التي تُعدّ النموذج الأول لـ«المولات» في العالم العربي، حيث إنها محلات تبيع كل شيء «من الإبرة إلى الصاروخ»، كما يُقال.

أعلن صاحب «محلات بوتاجي» في جريدة «الكرمل»، يوم رأس السنة الميلادية، عن «الفونوغراف الأميركاني» مع رسم صورته. وجاء في الإعلان: «السنة الجديدة في محلات بوتاجي وأولاده بحيفا، «تضحية عظيمة» بضاعة جديدة بأسعار رخيصة. بمناسبة عيد رأس السنة المبارك قد اعتمدنا أن نقدم هدية ثمينة لمدة أسبوع واحد فقط بحيث يصير بإمكان كل فرد أن يحصل على سعادة أهل بيته وأصدقائه بشراء الفونوغراف الأميركاني المشهور مع خمسة أصوات عربية بخمسة جنيهات مصرية فقط. ابتدِأوا السنة الجديدة بالكيف والطرب اغتنموا الفرصة. «من لا يشتري يتفرج» الدين ممنوع والدفع نقدي والاستلام حالاً، ولكل زبون صينية»[٤].

هذا أول إعلان منشور من بوتاجي في الصحف الفلسطينية عن «الفونوغراف» بأسلوب الجذب والتشويق، فالمقصود بعبارة «مع خمسة أصوات عربية»، خمسُ أسطوانات لخمسة مطربين عرب، من دون أن يحدد أسماءهم، وهذا أسلوب تشويقي لجذب الزبائن؛ لأن كل زبون ربما يحق له اختيار الأسطوانات الخمس حسب مزاجه الفني. أما عبارة «من لا يشتري يتفرّج» فصحيح أنها معروفة الآن، لكن لا نظن أنها كانت كذلك منذ مائة عام، ما يعني أن بوتاجي كان ماهرًا

في أسلوب نشر إعلاناته. ويكفي أن نبرهن على ذلك بعبارة الإعلان الأخيرة «ولكل زبون صينية» والتي تعني أنّ من يشتري الفونوغراف سيأخذ صينية هدية، وهو أسلوب مبتكر وقتذاك.

مرت ثلاثة أعوام، توسعت خلالها محلات بوتاجي في حيفا، وأصبح لها وكلاء في يافا والقدس، وظهر نوع جديد من الفونوغرافات، بالإضافة إلى التغييرات السياسية والاقتصادية وغيرها. تجلّت هذه التغييرات في أسلوب إعلانات «محلات بوتاجي» في الصحف، ومنها صحيفة «فلسطين» عام ١٩٢٤، حيث وجدنا عنوان الإعلان وقد نُشر بهذه الصيغة: «محلات بوتاجي الوطنية الكبرى بحيفا»! قد يعجب القارئ من وجود كلمة «الوطنية»، لكن الحقيقة أنها كلمة مقصودة للتفريق بين المحالّ الوطنية التي يملكها الفلسطينيون الأصليون أصحاب الأرض، ومحالّ الصهاينة غير الوطنيين من اليهود المهاجرين بتشجيع من الانتداب البريطاني. لذلك، كانت تُكتب حينها كلمة «الوطنية» في الإعلانات تشجيعًا لشراء البضائع العربية الوطنية، ومقاطعة البضائع الصهيونية. وجاء نصّ إعلان محلات بوتاجي عن نوع جديد من الفونوغراف، مع مجموعة أسطوانات لأشهر المطربين في هذه الفترة على الشكل الآتي:

«لقد أصبحت مسألة الحصول على صندوق فونوغراف أصلي وارد محلات بوتاجي الوطنية من أسهل وأبسط المسائل، وذلك بفضل التسهيلات العظيمة التي يقدمها أصحاب هذا المخزن الوطني الكبير لزبائنه الكرام، حتى لم يعد عذرٌ لأحد أن يحرم أهل بيته من الفرح الحقيقي. صندوق فونوغراف أصلي مع بوري وزنبرك واحد، مكفول بكفالة خطية لمدة عشرين سنة، مع عشر أسطوانات أصلية من أهم مصوتي الشرق مثل: السيد السفطي، زكي أفندي مراد، الشيخ أحمد إدريس، الشيخ أبو العلا محمد، مصطفى أمين إلخ إلخ»[٥].

في هذه الفترة، تطورت إعلانات بوتاجي المتعلقة بالفونوغراف والأسطوانات، إذ صار ينشر في إعلاناته شروحات ومواعظ تتعلق بالموسيقى والغناء وفائدتهما للبشرية، فيروّج لمبيعاته من خلال هذه القصص. نجده، على سبيل المثال، يقول: «الغناء والتوقيع على آلات الطرب من أقدم ما مال إليه الإنسان واستعمله، وذلك من ضروريات الحياة العقلية والجسدية»، ويقول أيضًا: «أما نفع الغناء للعقل والجسد فيعرفه كل إنسان بالاختبار وتأثير الصوت في النفس يختلف باختلاف أحوال السامع ونوع اللحن»، ويقول كذلك: «بعض الألحان يثير الشجاعة ولذلك استخدم الجنود الموسيقى في الوقائع الحربية، ومنها ما يثير كوامن الأحزان ويحمل على البكاء». وأخيرًا ينهي هذه العبارات بالإعلان عن بضاعته: «يوجد في «محلات بوتاجي الوطنية الكبرى بحيفا» مجموعة عظيمة من الفونوغرافات والأسطوانات العربية والأفرنجية بأسعار رخيصة جدًا ويمكن شراؤها من الوكلاء: توفيق أفندي ناصر في يافا، ومتري أفندي أبو شنب في القدس»[٦].

استمر بوتاجي في تطوير أسلوب إعلاناته المتعلقة بالفونوغرافات والأسطوانات الغنائية. وبدأ يجذب زبائنه عن طريق ضرب الأمثلة الواقعية، لا سيما وأنها مرتبطة بالمؤسسات. على سبيل المثال، نشر إعلانًا بعنوان «الغناء وآلات الطرب»، وبدأ يحكي قصة مشوقة قال فيها: «حُكي أن كثيرين من الأطباء يعالجون الأمراض العصبية بالغناء والتوقيع على آلات الطرب. واليوم في بعض المستشفيات يستعملون الموسيقى والأصوات المطربة على مسمع من المرضى فتخفف آلامهم ويطربون»[٧]. وحتى لا يظن الزبون أن هذه قصة خيالية نُشرت في الإعلان بهدف الترويج، نَشر بوتاجي هذه الحقيقة: «إن إدارة الصحة في فلسطين قد شعرت بضرورة استعمال الموسيقى للمرضى، وقد ابتاعت من عندنا مؤخرًا جرامافونات وأسطوانات للمستشفيات في هذه البلاد»[٨].

آخر تطور وجدناه في أسلوب بوتاجي لترويج الفونوغراف، نشره في الصحف عام ١٩٢٦ تحت عنوان «أخبار محلات بوتاجي بحيفا»، مع تنبيه قال فيه: «نسرد هذه الأخبار من وقائع حقيقية تحصل في محلاتنا يوميًا». وهذه الأخبار، المنشورة في الإعلانات، عبارة عن حوار بين المدير المسؤول للمحلات، إميل بوتاجي، وبعض الشخصيات الشهيرة التي اشترت منه الفونوغراف، مثل الأمير سعيد الجزائري، وإلياس دانيال، وأنطون الزهر، وغيرهم. ومن خلال هذه الحوارات، يعلم قارئ الجريدة تفاصيل الفونوغراف ومميزاته وكيفية شرائه، ومنها: أن ماكينة الفونوغراف لها أربعة زنبركات، وتسمع عليها ثماني أسطوانات متواصلة دون تدوير الزنبرك، وهي مكفولة مدى الحياة، ونظام البيع بالتقسيط[٩].

أسطوانات أم كلثوم

من يتتبع تطور إعلانات محلات بوتاجي الخاصة بالفونوغرافات، سيقتنع بأن أغلب المقاهي الفلسطينية كانت تقتني الفونوغراف، وكذلك أغلب البيوت الكبيرة للأغنياء والأعيان، وربما بيوت متوسطي الحال أيضًا. هنا تغيّر أسلوب إعلانات بوتاجي. بدأت تروّج للأسطوانات التي تعمل على الفونوغرافات، فطالما الأخيرة موجودة، وعمرها الافتراضي كبير، فالبضاعة الوحيدة المستهلكة والمتغيرة، والتي أصبحت مجالاً للتنافس الفني والتجاري،

العدد ١٧٥ – ١٣٣٦



صاحب الجريدة ورئيس تحريرها المسؤول
عيسى داود العيسى
مدير ادارة الجريدة
داود بندلي العيسى
الوصولات
بمجان تكون مختومة بختم الادارة وموقعة من صاحب الجريدة

الاحد في ٥ كانون الثاني سنة ١٩٣٠

اعلان محلات بوتاجي

الجرامافون
المكفول الح
توارد محلات بوتا
يافا



نظم وتلحين الاستاذ دا

دور – قال لي ب

مذهب

قلبي آل بعد حبي ما فش جال * من
قلت له لكن غياب الحلو طال * ما

دور

حكم قلبي بالعواطف شيء كثير * اشك
يا عذابي في الهوى ما ليش نصير * كفا

زوروا محلات

يافا شارع

زوروا محل بوتاجي في تل اب

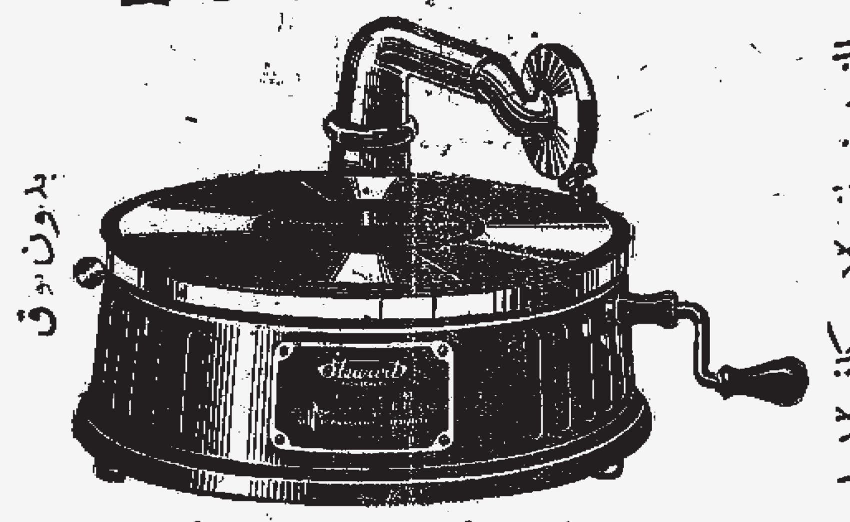
السنة الجديدة في محلات بوتاجي

واولاده بحيفا

تضحية عظيمة

بضاعة جديدة باسعار رخيصة

بمناسبة عيد رأس السنه المبارك قد اعتمدنا ان نقدم هدية ثمينة لمدة اسبوع واحد فقط بحيث يصير بامكان كل فرد ان يحصل على سعادة اهل بيته واصدقائه بشراء الفونوغراف الاميركاني المشهور مع خمسة اصوات عربية بخمسة جنيهات مصرية فقط



ابتدئوا السنة الجديدة بالكيف والطرب اغتنموا الفرصة

من لا يشتري يتفرج

الدين ممنوع والدفع نقدي والاستلام حالا

ولكل زبون صينية



Vol. XIII No. 175-1336
السنة الثالثة عشرة
"La Palestine"
جريدة يومية ، سياسية ، اخبارية ، ادبية

الاشتراك
في يافا جنيه وربع ، في فلسطين وشرق الاردن جنيه ونصف وفي الخارج عشرة دولارات اميركية

الاعلانات
اجرة السطر ٠ ه ملاء الاعلانات الشهرية والسنوية يتفق عليها مع الادارة

المخابرات
يافا — صندوق البريد ١٩٤ — تلفون ٩٤

Jaffa Sunday 5th. January 1930
٥ شعبان الهجري سنة ١٣٤٨

...ي الوطنية حيفا — يافا — القدس — نابلس

مزايا لا يتم الفن الا بها

ما سمعت الانسة سهام المرة بعد المرة الا لاكتشف كل مرة في صوتها الرائع اسراراً جديدة مدهشة ومزايا لا يتم الفن الا بها حتى خيل الي في النهاية ان تلك الحنجرة النادرة تدفع الصوت منها في توهج يكاد يشتعل ناراً تكاد تبصرها العيون او ان ذلك الصوت الملتهب هو مقدار عظيم جسيم من كهرباء مضغوطة قد انفجرت في النهاية وتطاير منها الشرر.

تلك هي مواهب اميرة البلابل الانسة سهام جوهرة عصرها.

فلتهنأ الانسة سهام بمواهبها الصوتية ومزاياها الفنية النادرة ولتهنأ مصر بتلك « التحفة » التي بات الشرق يفتخر بها ويجر باسمها ذيول العجب والخيلاء

وان كنت تشك بصحة اقوالنا . اذهب لمحل بوتاجي القريب لبيتك واسمع الاسطوانة الى جانبه واحكم لنفسك



...ود حسني »

...عد حبي

...جفاه صبح فؤادي قايد نار
...لت شيء غير عذاب الانتظار

...ي وجدي والهيام يا عاشقين
...ي لوم وانا يا ناس م الصابرين

الكرمل
EL-CARMEL

السنة الثانية والعشرون العدد ١٤٢٢ ٠ حيفا الخميس في ٩ كانون ثاني سنة ١٩٣٠ و ٩ شعبان سنة ١٣٤٨

ظهر كوكب جديد

في عالم الموسيقي مؤخراً



كل من يسمع صوت الانسة سهام على اسطوانات His Masters Voice يشعر انه حقيقة صوت جميل ملائكي يضاهي صوت اعظم المغنيات ٠ وعندما قرأنا في الجرائد عن الشهرة التي اكتسبتها الانسة سهام بسرعة فائقة لم نكد نصدق ولكنه عند ما سمعنا صوتها تأكدنا انه حقيقةً جميل و يفوق الوصف ٠ وعليه نرجو من عموم اصدقائنا ان يشرفونا اسماع اسطوانات سهام الجديدة وخصوصاً الاسطوانة التالية :

وعدي رماني في هواك

« طقطوقة ـ نظم وتلحين الاستاذ داود حسني ـ مذهب »

وعدي رماني في هواك * ما اقدرش عمري اسلاك
بتشعللي نار حبي ليه

الشوق ضناني والقلب هام * وكتر بعدك زادني هيام
لحظك اسرني وحسن القوام * وانا اعمل ايه في دي الغرام
بتشعللي نار حبي ليه

ومين يطول يقطف وردك * سهام عيونك تمنعني
وانا المتيم في حبك * ومين خلافك ينصفني
بتشعللي نار حبي ليه

اصل الغرام سحر العيون * كوى فؤادي وانا اعمل ايه
اشكي ضنايا يا ناس لمين * وكتر شوقي والانين
بتشعللي نار حبي ليه

إن كان غرامك ده ح يسمح * بالود وننسى الهجران
والله فؤادي كان يفرح * وتنطفي منه النيران
بتشعللي نار حبي ليه

هي الأسطوانات الغنائية. ولكن أي أسطوانات يروَّج لها؟ هنا ظهرت أسطوانات «أم كلثوم»؛ بوصفها الأكثر انتشارًا، فاستغل بوتاجي ذلك وبدأ يمارس مهارته الإعلانية في الترويج لأسطواناتها. وكان أول إعلان نشره العام ١٩٢٧ وحمل عنوان «الآنسة أم كلثوم»، قال فيه، بأسلوب:

«منْ لم يسمع بالآنسة أم كلثوم الذائعة الصيت! يوجد أفراد قليلون في الشرق الذين نالوا الشهرة التي نالتها هذه المغنية الباهرة. ولا شك أن لها منزلة عظيمة في قلوب عشاق الموسيقى والطرب في جميع أنحاء الشرق. عندما تُعلن عن عزمها على الظهور في أحد المراسح في مصر، تحتشد الجماهير لسماعها من جميع أنحاء القطر. صوتها جميل رنان ومطرب للغاية، ولا أتردد أن أقول إنها جريمة عظيمة على كل رب بيت أن يحرم نفسه وعائلته من التلذذ بسماع هذه الساحرة. ولها أسطوانة اسمها «ما لي فتنت» من أبدع الأسطوانات التي ظهرت لتاريخ اليوم. اسمعها واحكم لنفسك وهاكم القصيدة:

ما لي فُتنت بلحظكِ الفتّاكِ — وسلوتُ كل مليحةٍ إلاكِ
يسراكِ قد ملكتْ زمامَ صبابتي — ومضلّتي وهداي في يمناكِ
فإذا وصلتِ فكل شيء باسمٌ — وإذا هجرتِ فكل شيء باكِ
هذا دمي في وجنتيكِ عرفتهُ — لا تستطيع جحودهُ عيناكِ
لو لم أخفْ حرّ الهوى ولهيبهُ — لجعلت بين جوانحي مثواكِ
إني أغار من الكؤوس فجنّبي — كاس المدامة أن تقبّل فاكِ
لك من شبابك أو دلالك نشوة — سحر الأنام بفعلها عطفاكِ»[١٠]

ومن الواضح أن هذا الأسلوب جاء بنتائج طيبة، فكرّره بوتاجي في إعلان تالٍ بعنوان «أسطوانات جديدة من الآنسة أم كلثوم»، ذكر فيه أن محلاته باعت في عام واحد خمسة آلاف من أسطواناتها، لذلك لقّبها بساحرة الشرق. وقال إن الطلب على أسطواناتها متواصل من جميع أنحاء البلاد: من عمان وصفد وطبريا والناصرة وجنين ونابلس ويافا وغزة واللد والرملة! ويختتم إعلانه بذكر كلمات أسطوانتها الجديدة «لي لذة»، التي يروج لها الإعلان، وتقول فيها:

لي لذة في ذلتي وخضوعي — وأحب بين يديك سفك دموعي
وتضرّعي في رأي عينيك راحة — لي من هوى قد كنَّ بين ضلوعي
ما الذل للولهان في شرع الهوى — عارٌ ولا هجره الهوى ببديع
فرضًا أسأتُ فأين عفوك مهجتي — عمّن رجاك لقلبه المصدوع
جودي رضًا من عفو لطفك واغنه — بجمال وجهك عن سؤال شفيع[١١]

وطوال ثلاث سنوات بقيت محلات بوتاجي تروّج لأسطوانات «أم كلثوم»، مع تنوع في أسلوب الإعلانات وتطورها، وما تحمله من معلومات، ونشر لكلمات الأغاني، مثل أغنية «إنّ حالي في هواها» عام ١٩٢٧. وأهم تطوير وجدتُه أن المحلات خصصت فونوغرافًا داخل المحل، يستطيع الزبون أن يسمع أسطوانته قبل شرائها. وتطور الأمر أكثر بأن شغّلت المحال الأسطوانات الجديدة داخل المحل ليسمعها الزبائن من باب الدعاية لكل أسطوانة جديدة، وهذا ما فعلته المحال مع خمس أسطوانات جديدة لأم كلثوم عام ١٩٢٨، هي: «شرّف حبيب القلب» كلمات أحمد رامي وتلحين داود حسني، و«ذكرى سعد باشا زغلول» تلحين محمد القصبجي، وطقطوقة «ما تروّق دمك» نظم أحمد رامي وتلحين محمد القصبجي، ومونولوج «الشك يحيي الغرام» نظم أحمد رامي، وتلحين محمد القصبجي، وقصيدة «الصبّ تفضحه عيونه» نظم أحمد رامي! وتكرر الأمر مع ثلاث أسطوانات أخرى، هي: «حبيت ولا بانش عليّ» و«خلي الدموع دي لعيني» و«البعد علمني السهر». وعام ١٩٢٩ أعلنت المحلات عن أسطوانات أم كلثوم المطبوعة بالكهرباء؛ بوصفها نوعًا جديدًا، وظلت الإعلانات مستمرة على هذا المنوال حتى عام ١٩٣٠[١٢].

عبد الوهاب، علية فوزي، نادرة

يوحي الكمُّ الهائل لإعلانات محلات بوتاجي عن أسطوانات أم كلثوم بأنها كانت المطربة الأهم في الساحة الغنائية العربية، لا سيما أن إعلانات بوتاجي لم تنشر سوى إعلان واحد فقط لمحمد عبد الوهاب عام ١٩٢٩، قالت فيه: محمد أفندي عبد الوهاب، لا يحتاج إلى تعريف فإنه مُطربُ صاحب الجلالة ملك مصر؛ ولكن لا يمكن أن تعرف قوة سحر صوته ما لم تسمع هذه الأسطوانة الجديدة التي أخذت على الكهرباء، وهي قصيدة من نظم الأستاذ أحمد رامي، ومطلعها: «تعالي نُفني نفسَينا غرامًا... ونخلد بين آلهة الفنون»[١٣].

ومن الغريب أننا وجدنا إعلانًا واحدًا فقط أيضًا من إعلانات محلات بوتاجي لأسطوانات علية فوزي عام ١٩٢٩؛ وكأنها تتساوى مع محمد عبد الوهاب. وحمل الإعلان عنوان: «أسطوانات جديدة للمطربة والممثلة الشهيرة الآنسة علية فوزي». ثم تحدث عن أسطواناتها الأولى حول مونولوج «يا هل ترى يسمح زماني»، مشيرًا إلى أنه من تأليف وتلحين كامل الخلعي، ثم ذكر الإعلان كلمات المونولوج. وبعد ذلك جاء الكلام عن طقطوقة «ليلاتي سهران بره» كلمات الأستاذ فؤاد ميلاد، وتلحين محمد هارون، ونشر الإعلان كلمات الطقطوقة أيضًا[١٤].

أما المطربة نادرة فكان حظها أفضل من محمد عبد الوهاب وعلية فوزي، إذ نشرت محلات بوتاجي ثلاثة إعلانات لأسطواناتها خلال أسبوعين في عام ١٩٣٠. حمل الأول عنوان «موهبة نادرة الفنية»، وفيه نقرأ أنها أميرة الطرب، وأن أسطواناتها ستكون قريبًا منتشرة في أشهر الصالونات وأعظم محلات الاجتماع وأرقاها، وسيقبل عليها الجمهور، و«سوف يشعر جميع من لم يقتنوا إلى الآن من أسطوانات هذه المطربة الشهيرة، بفراغ عظيم في ما بين الأسطوانات العديدة المختلفة التي جمعوها، والأدوار التي سمعوها. ولا يسدّ هذا الفراغ غير الالتذاذ بسماع رنّات صوت هذه المطربة العذبة، أو اقتناء أسطواناتها»[١٥].

وحمل الإعلان الثاني عنوان «نادرة.. الصوت الحنون الذي يأخذ بمجامع القلوب». وهو إعلان تشويقي من خلال قصة هذا نصها: «هل تصورت ذلك المسافر المسكين الذي تاه في الصحراء مع رفاقه، لأنهم لم يهتدوا إلى طريق الرجوع، فضلوا أيامًا في الصحراء وقد نفد منهم الماء إلى أن وصلوا على وشك الموت من العطش. وكان في أثناء ذلك أصدقاؤهم يفتشون عنهم بطائرة حلّقت في السماء أيامًا وساعات، تفتش عن الضائعين إلى أن عثروا عليهم. فكان أول ما عملوا أن بادروا إلى إسعافهم بقليل من الماء. فتأمل أيها القارئ العزيز قيمة ولذة تلك الجرعة من الماء، فبعد أن تصورتَ هذه الحادثة في مخيلتك هلمّ بنا نسمع أسطوانة من الأسطوانات الجديدة لأميرة الطرب «نادرة»؛ فكأني وأنا أسمعها في عالم الخيال عندما أسمع من ذلك الصوت الحنون الذي يأخذ بمجامع القلوب. فكأنها تلك الطائرة تقدم جرعة الماء إلى النفس العطشانة والتي على وشك الهلاك. ولئلا تظن أني أبالغ في الوصف أرجو تزور محل «بوتاجي» القريب عليك لسماع الأسطوانة التالية: موال «لما أمرت الفؤاد باللحظ لباك... صبح أسيرك ومن بالحسن رباك»»[١٦]. أما الإعلان الثالث فجاء بعنوان «الصوت الجميل غذاء النفس.. الآنسة نادرة»، وهو إعادة للإعلان السابق بصيغة مختلفة [١٧].

«الآنسة سهام» تنافس أم كلثوم

يتّضح لنا مما سبق أن إعلانات محلات بوتاجي لأسطوانات أم كلثوم كانت تفوق إعلانات جميع أسطوانات المطربين والمطربات طوال ثلاث سنوات، من ١٩٢٧ إلى ١٩٣٠، ما يعني أنه لم يكن هناك أي منافس لأم كلثوم في مجال الأسطوانات الغنائية وفقًا لإعلانات محلات بوتاجي. وعلى الرغم من وضوح هذه الحقيقة، لا يصح تصديقها أو الاعتماد عليها. لقد وُجدت مطربة أخرى، هي الآنسة سهام، أعلنت محلات بوتاجي عن أسطواناتها طوال تسعة أشهر فقط، من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٩ إلى آب/ أغسطس ١٩٣٠. وقد فاقت إعلانات بوتاجي لها، في الكم والكيف، جميعَ إعلانات أسطوانات أم كلثوم خلال ثلاث سنوات. وهذا يعني أن أسطوانات الآنسة سهام كانت مطلوبة في فلسطين أكثر من أسطوانات أم كلثوم. لا نعلم الكثير عن الآنسة سهام سوى أنها مصرية وُلدت في الإسكندرية عام ١٩٠٧ وتوفيت عام ١٩٥٢، وقامت بالتمثيل في فيلم «المندوبان» عام ١٩٣٥[١٨].

والجدير بالذكر أن أغلب الصحف الفلسطينية ظلت تُعلن عن أسطوانات المطربة سهام حتى تموز/ يوليو ١٩٣٣[١٩]، ثم توقفت فجأة! ولأن الفترة الزمنية المحددة في بحثنا هذا تنتهي عند ١٩٣٠، سأذكر أهم إعلانات محلات بوتاجي عن المطربة سهام وأسطوانتها طوال الشهور التسعة، كي تتضح لنا مكانة هذه المطربة. هذا بالإضافة إلى توثيق عناوين بعض أسطواناتها، ومعرفة كلمات بعض أغانيها، لعلّ هذه المعلومات تفيد مستقبلاً الباحثين ومن يكتبون عن هذه المطربة، التي فاقت في شهرتها ومنافستها أم كلثوم في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي. وأشعر أنّ الآنسة سهام ظُلمت فنيًا وتاريخيًا بسبب التعصب الديني، فقد أشار محمد علي الطاهر في كتابه «**نظرات الشورى**» المنشور في مصر عام ١٩٣٢ إلى أن المطربة سهام يهودية الديانة واسمها الحقيقي «أستير»، وأنها تنكّرت باسم سهام خوفًا من أن تقف يهوديتها عائقًا بينها وبين إقبال الجماهير الشرقية على أغانيها، وأنه كان ينوي نشر هذه المعلومة، إلا أنه راجع الجريدة فوجد فيها إعلانات عن سهام فتوقف عن نشر المعلومة، سواء كانت معلومة حقيقية أو غير حقيقية!

وبناءً عليه نقول إنّ أول إعلان نشرته محلات بوتاجي عن أسطوانات سهام كان في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٩. كان إعلانًا غير مسبوق في ضخامته، إذ شغل صفحة كاملة من جريدة «الكرمل»[٢٠]، وحمل عنوان «أسطوانات جديدة نقلت على الكهرباء للمطربة الشهيرة الذائعة الصيت الآنسة سهام». وفيه نقرأ أن الأستاذ مصطفى بك رضا، رئيس النادي الموسيقي الشرقي في مصر، جمع نخبةً من الموسيقيين لسماع أسطوانات سهام، «فأبدوا جميعًا دهشتهم وعجبهم من صوتها العريض الجميل الذي ظهر في الأسطوانات. وأخذوا يتنبأون بما ستصادفه أسطوانات سهام من الرواج والانتشار». وبعد هذه المقدمة التشويقية، يقول الإعلان: «وقد وصلت الآن أسطوانات الآنسة سهام إلى مركز شركة الجرامافون في فلسطين، ويمكن سماعها في محلات بوتاجي». ولمزيد من التشويق وجذْب الزبائن، نشر الإعلان كلمات هذه الأسطوانات، التي تحمل الأغاني والطقاطيق والأدوار والمونولوجات، ومنها مونولوج «يا ناس مين اللي شاف» تأليف حسن مبروك، وتلحين داود حسني، وتقول كلماته:

يا ناس مين اللي شاف قدّي
ودمع العين جرح خدي
يصعبش عليك حالي
في حبك لما لاموني
ما كنتش أفتكر هجرك
وأشكي ذلي وشجوني
أشوف الحسن بعيني
وأوهب روحي وعيني
وقصدي ترحمي شوية
أداري في الغرام حبي
وأشكي من سهاد جفني

عذاب في الحب واتلوّع
وقلبي بالهوى مولّع
وطيفك ما يروحش من بالي
زعلت وقلت بزيادة
يوازي الحسن وزيادة
ويمكن تشفقي لحالي
يخفف عني آلامي
وارحمي ذلي وغرامي
في يدك حياتي وزوالي
عيني تحكي ودموعي
وأسهر بالبكا ليالي

أما كلمات طقطوقة «شرط المحبة»، من نظم وتلحين الأستاذ داود حسني، فتقول:

شرط المحبة تصون هوايا
خلفت عهدك الله يسامحك
يا مدلع يا غصن البان
وحياة عيونك دي مش عوايدك
إنت نستني ولا فاكرني
ومسلط كده عواذلنا
عزيز عليَّ وحياة عيونك
يا ريت تحبيني وتنصفني تاني
يا حبيبي دنا قلبي نار
يمكن ترقق قلبك عليّ
بلّغ سلامي لنور جبينك
مستنظر ساعة توافيه
مش ناسي منك حلو ابتسامك

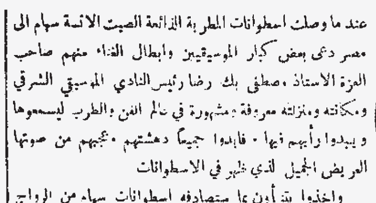
خلفت عهدك ليه يا ضنايا
صعبان عليّ وقصدي أصافحك
تتركني وتعمل غضبان
وبرضه قلبي ناوي يسامحك
إنت جفيتني وليه تفوتني
يا مئطئط بعدك يشغلنا
يا نور عيني دايمًا هاجرني
غلط وفاتت من جور زماني
مش بيدي أنا عقلي احتار
حسن بوصلك دا كله فاني
وقول له قلبي عندك رهينك
يترجى علشان ترضيه
وورد خدك الله يزيدك



اخبار محلات بوتاجي . حيفا . يافا . القدس . نابلس . تل أبيب

اسطوانات جديدة نقلت على الكهرباء

للمطربة الشهيرة الذائعة الصيت الآنسة سهام



عند ما وصلت اسطوانات المطربة الذائعة الصيت الآنسة سهام الى مصر دعى بعض كبار الموسيقيين وابطال الغناء منهم صاحب العزة الاستاذ مصطفى بك رضا رئيس النادي الموسيقي الشرقي ومكانته ومنزلته معروفة ومشهورة في عالم الفن والطرب ليسمعوها ويبدوا رأيهم فيها . فابدوا جميعًا دهشتهم وتعجبهم من صوتها العريض الجميل الذي ظهر في الاسطوانات

واخذوا يتنبأون بما ستصادفه اسطوانات سهام من الرواج والانتشار وقد وصلت الان اسطوانات الآنسة سهام الى مركز شركة الجراموفون في فلسطين ويمكن سماعها في محلات بوتاجي وكلاء الشركة او عند وكلائهم في عموم انحاء فلسطين وشرق الاردن

يا ناس مين اللي شاف

« منولوج ـ نظم الاستاذ حسن مبروك ـ تلحين الاستاذ داود حسني »

يا ناس مين اللي شاف قدي * عذاب في الحب واتلوع
ودمع العين جرح خدي * وقلبي بالهوى مولع
يصعبش عليك حالي * وطيفك ما يروحش من بالي

في حبك لما لاموني * زعلت وقلت بزياده
ما كنتش افتكر هجرك * يوازي الحسن وزياده
واشكي ذلي وشجوني * ويمكن تشفق لحالي

اشوف الحسن بغيبي • يخفف عني الامي
واوهب روحي وعيني • وارحبي تذلي وغرامي
وقصدي ترحمي شويه • في بعدك حياتي وزوالي

اداري في الغرام حبي • عيني تحكي ودموعي
واجيب اللوم على قلبي • يقول لي اطفي له دلوعي
واشكي من سهاد جفني • واسهر بالبكا ليالي

« طقطوقة ـ شرط المحبة ـ نظم وتلحين الاستاذ داود حسني »

شرط المحبة تصون هوانا • خلفت عهدك ليه يا ضنايا

خانت عهدك الله يسامحك • صبحان علي وقصدي اصالحك
يا مدلع ابا غصن البان • تشركني وتعمل غضبان
وحياة عيونك دي مشفع بيدك • ويرضه قلبي ناوي يسامحك

انت نسيتني ولا فاكر في • انت جفيتني وليه تفوتني
ومسلط كده عوازلنا • يا ظالم بعدك يشغلنا
عزيز علي وحياة عيونك • يا نور عيني دايمًا هاجرني

يا ريت تحبني وتنصفني ثاني • غلط وفات من جور زماني
يا حبيبي دنا قلبي نار • مش بعيدي انا عقلي احتار
يمكن ترفعه قلبك علي • تحق بوصلك دا كله فاني

بلغ سلامي لنور جبينك • وقول له قلبي عندك رهينك
مستنظر ساعة توافيه • يترجى علشان ترضيه
مش نامي منك حلو ابتسامك • وورد خدك الله يزيدك

قلبي قال لي بعد حبي

« دور ـ نظم وتلحين الاستاذ داود حسين ـ مذهب »

قلبي قال لي بعد حبي ما فيش جمال * من جفاه صبح فؤادي قايد نار
قلت له لكن غياب الحلو طال * ما نلت شيء غير عذاب الانتظار

« دور »

حكم قلبي عالعواطف شيء كثير * اشكي وجدي والهيام يا عاشقين
ياعذابي في الهوى ماليش نصير * كفاني لوم وانا يا ناس من الصابرين

وعدي رماني في هواك

« طقطوقة ـ نظم وتلحين الاستاذ داود حسين ـ مذهب »

وعدي رماني في هواك * ما اقدرش عمري اسلاك

بتشعلي نار حبي ليه

الشوق جاني والقلب هام * وكتر بعدك زادني هيام
حظك اسرني وحسف القوام * وانا اعمل ايه في ده الغرام

بتشعلي نار حبي ليه

ومين يطول يقطف وردك * سهام عيونك تحرمني
وانا المتيم في حبك * ومين خلافك ينصفني

بتشعلي نار حبي ليه

اصل الغرام سحر العيون * كوى فؤادي وانا اعمل ايه
اشكي ضنايا يا ناس لمين * وكتر شوقي والانين

بتشعلي نار حبي ليه

ان كان غرامك ده ح يسمح * بالود وننسى الهجران
والله فؤادي كان يفرح * وتنطفي منه النيران

بتشعلي نار حبي ليه

مين في الغرام يقدر يقول

« منولوج ـ نظم وتلحين الاستاذ كامل الخلعي »

مين في الغرام يقدر يقول * انه تنعم في الهوى
سحر العيون يسبي العقول * والهجر اسى والنوى
دي جنة الحب عذاب * ان كان وصال او كان جنا
يوم المنى بعد العتاب * ويا الحبيب هو الدوا
يا فرحة القلب الحزين * ساعة لقاه بعد الجفا
حلو الجميل لو كان امين * ويعيش معاه عيشة صفا

....

شبكني بالعين والحاجب * وسحر طبعك يغويني
ملقتش في الدنيا صاحب * يقدر برأيه يشفيني
ابكي وحدي * من ناروجدي * والهجر ناره تكويني
اهل الهوى ده من الواجب * ياخد فؤادي ويباعد
بالحسن والتيه يتعاجب * ومن يعطف ويواعد
يخلف وعدي * وانا على عهدي * ليلة وجوده تجيني

وهذه اسماء بعض الوكلاء في الجهات حيث يمكن الحصول عليها . طبريا : السادة منشي وشلومو زارحي . بيسان السيد ادم سالم . عمان : السيد داود حنانيا . غزة : الحاج عبد الرؤوف البورنو . طولكرم : حسن افندي مقدادي . صفد : محمود السيد حاتم . جرش : شفيق الحايك . عكا : الخواجا شكر الله سعد . الناصرة : جميل سلمان . رام الله : خليل شحاده حرب وايضًا من محل يوسف كامل فرسون امام السبتي حيفا

زوروا محل بوتاجي في يافا ـ امام بنك انجلو فلسطين شارع يافا ـ تل ابيب

ـ زوروا محل بوتاجي في تل ابيب جانب ستريتبل بلفوريا ـ شارع النبي ٩٣ تل ابيب ـ

مطبعة الكرمل ـ صاحب جريدة الكرمل **نجيب نصار**

كما نشر الإعلان دور «قلبي قال لي بعد حبي» من نظم وتلحين داود حسني، ودورًا آخر بعنوان «حكم قلبي عالعواطف شيء كثير». أما طقطوقة «وعدي رماني في هواك» من نظم وتلحين داود حسني، فتقول كلماتها:

وعدي رماني في هواك ما أقدرش عمري أسلاك
بتشعللي نار حبي ليه
الشوق جفاني والقلب هام وكتر بعدك زادني هيام
لحظك أسرني وحسف القوام وأنا أعمل إيه في دي الغرام
بتشعللي نار حبي ليه
ومين يطول يقطف وردك سهام عيونك تمنعني
وأنا المتيّم في حبك ومين خلافك ينصفني
بتشعللي نار حبي ليه
أصل الغرام سحر العيون كوى فؤادي وأنا أعمل ايه
أشكي ضنايا يا ناس لمين وكتر شوقي والأنين
بتشعللي نار حبي ليه
إن كان غرامك ده حيسمح بالود وتنسى الهجران
والله فؤادي كان يصرخ وتنطفي منه النيران
بتشعللي نار حبي ليه

وآخر ما نشره الإعلان، مونولوج «مين في الغرام يقدر يقول» نظم وتلحين كامل الخلعي، وتقول كلماته:

مين في الغرام يقدر يقول إنه تنعّم في الهوى
سحر العيون يسبي العقول والهجر أسى والنوى
دي جنة الحب عذاب إن كان وحال أو كان جنا
يوم المنى بعد العتاب ويّا الحبيب هو الدوا
يا فرحة القلب الحزين ساعة لقاه بعد الجفا
حلو الجميل لو كان آمين ويعيش معاه عيشة صفا
شبكني بالعين والحاجب وسحر طبعك يغويني
ملقتش في الدنيا صاحب يقدر برأيه يشفيني
أبكي وحدي من نار وجدي والهجر ناره تكويني
أهل الهوى ده من الواجب ياخد فؤادي ويباعد
بالحسن والتيه يتعاجب ومن يعطف ويواعد
يخلف وعدي وانا علي عهدي ليلة وجوده تجيني

والإعلان التالي، في اختيارنا، نشرته جريدة «فلسطين» في فقرة مشوّقة جاء فيها: «ما سمعتُ الآنسة سهام المرة بعد المرة إلا لأكتشف كل مرة في صوتها الرائع أسرارًا جديدة مدهشة، ومزايا لا يتم الفن إلا بها، حتى خيّل إليّ في النهاية أن تلك الحنجرة النادرة تدفع الصوت منها في توهّج يكاد يشتعل نارًا تكاد تبصرها العيون، أو أن ذلك الصوت الملتهب هو مقدار

عظيم من كهرباء مضغوطة قد انفجرت في النهاية وتطاير منها الشرر. تلك هي مواهب أميرة البلابل الآنسة سهام جوهرة عصرها. فلتهنأ الآنسة سهام بمواهبها الصوتية، ومزاياها الفنية النادرة. ولتهنأ مصر بتلك «التحفة» التي بات الشرق يفتخر بها، ويجرّ باسمها ذيول العجب والخيلاء. وإن كنت تشك بصحة أقوالنا إذهب لمحل بوتاجي القريب لبيتك واسمع الأسطوانة إلى جانبه واحكم لنفسك»[31]. أما الأسطوانة فعنوانها «قال لي بعد حبي» نظم وتلحين داود حسني، وتقول كلماتها:

قلبي آل بعد حبي ما فيش جمال	من جفاه صبح فؤادي قايد نار
قلت له لكن غياب الحلو طال	ما نلت شيء غير عذاب الانتظار
حكم قلبي عالعواطف شيء كتير	أشكي وجدي والهيام يا عاشقين
يا عذابي في الهوى ماليش نصير	كفاني لوم وأنا يا ناس م الصابرين

أما الإعلان الثالث فنشرته جريدة «الكرمل» بمقدمة سبق نشرها عن المطربة سهام، لكن الجديد كان نشر كلمات مونولوج «الحب في أول أمره» من نظم وتلحين كامل الخلعي[32]:

الحب في أول أمره خفيف — ولكن بالغيرة أوي يتمكن
كل واحدة تحب تغير — تخاف على طيرها ليطير
والصيادين في الدنيا كتير — صياد ويبقى عنده ضمير
دا ماهش ممكن

الغيرة دي بين العشاق — من الأمور الضرورية
مادام تحب وله مشتاق — غيرتك عليه لازمة وغية
لازمة وغية

أوعى تقول دا مانبهنيش — ونا صغير معرفشي
واجبي عملته ما تلمنيش — تشكيلي منه مسمعشي
أيوه تمسكن

حرام تخون والحب أمين — يحفظ ودادك ويصونك
الزوجة تاج أو كنز ثمين — إحرص عليه زي عيونك
أوعى تصهين

والإعلان الأخير الذي اخترناه، نشرته جريدة «فلسطين» عام ١٩٣٠، وعنوانه «الآنسة سهام»، وجاء فيه الآتي: «هي مطربة الشرق العجيبة. قد تكهّن عنها الخبيرون بأصول الغناء أن مستقبلها سيكون باهرًا جدًّا. وكلما سمعت أسطواناتها الليلة بعد الأخرى أرى نفسي نازعة إلى طلب المزيد، فأندفع إلى اقتناء حلقة تامة متسلسلة من أسطوانات هذه الآنسة. وإني موقن بأن جمهور المغرمين المولعين بالفنون الجميلة يقدّرون هذه المطربة الجديدة حق قدرها ويشاركونني في هذا الشعور ويحبّذون ميلي. لعمري إنها لصدفة غريبة بل هي موهبة جليلة القدر، وذلك أن تكون فتاة صغيرة بسن الآنسة سهام وتتمتع رغمًا عن صغر سنها بصوت عذب، يسيل رقّة وطلاوة حتى صار يُعدّ في برهة وجيزة في ما بين الطبقة الأولى من ملوك الطرب. ولا بدع أن تكون هذه الآنسة سعيدة وفخورة بما قد نالته من المولى من جميل الصوت، الذي أضحى هبتها العجيبة، وتزيد غبطتها بما يجلبه في البيوت وبين العائلات الكثيرة من المسرّة والأفراح بواسطة أسطواناتها، التي أكسبتها ثقة الجمهور واستحسانهم. بناءً عليه، لقد عزمت محلات بوتاجي المنتشرة في أنحاء فلسطين وشرق الأردن أن تعلن للعموم في هذا الشهر عن أسطوانتين جديدتين لهذه الآنسة، وتسهيلاً لفهم المعاني الشيقة المتضمّنة في

تلك القصائد نورد نصها في ما يلي، ونحث الجمهور الكريم على الإقبال لاقتناء هذه الأسطوانات البديعة من محلات بوتاجي في حيفا وفي سائر الفروع»[٢٣]. ثم نشر الإعلان كلمات «طقطوقة» من نظم محمد التوني وتلحين محمد القصبجي:

يا جميل ارحم محبّك في هواك	زاد عذابي ومستحيل أعشق سواك
في غرامك كل شيء عندي يهون	انبرى جسمي وزاد بي
الشجــون	
من لواحظك والحواجب والعيون	زاد عذابي ومستحيل أعشق سواك
العواذل علموك كتر الأسية	والدلال والبغددة يا نور
عنيّة	
بعد ميل قلبك بتتقل ليه عليّة	زاد عذابي ومستحيل أعشق
سواك	
ذنبي إيه لما عشقتك بتجافيني	أكمني مغرم في هواك حبي رميني
رق وأرحم مهجتي الوجد ضنيني	زاد عذابي ومستحيل أعشق سواك
من صدودك لي زادت نار فؤادي	ليه بتقصد في الهوى دايمًا عنادي
إن جفيت ولا نسيت أنا برضه راضي	زاد عذابي ومستحيل أعشق سواك

ظهور الراديو

إلى هنا نصل إلى نهاية بحثنا، الذي تتبعنا فيه توثيق الغناء في الصحف الفلسطينية من خلال إعلانات محلات بوتاجي حتى عام ١٩٣٠. ويرجع السبب في تحديد عام ١٩٣٠ لنهاية هذا التوثيق إلى أمرين: الأول ظهور الراديو، وقيام محلات بوتاجي بالإعلان عنه عام ١٩٣٠[٢٤]، مما يعني أن الغناء أصبح متاحًا في الفضاء، وأي راديو يستطيع أن يلتقط الإرسال ويسمع الأغاني، حتى ولو أن الإذاعة المصرية لم تبدأ في البث، أو إذاعة فلسطين. ولكن كانت هناك إذاعات عالمية ومحلية وخاصة موجودة، وبإمكانها بثّ الأغاني، ما يعني ضعف الإقبال على شراء الغرامافونات أو الأسطوانات! ويتمثّل الأمر الثاني في البدء بسماع المطربين والمطربات بصورة حيّة وجهًا لوجه، لا سيما زيارة محمد عبد الوهاب الأولى إلى فلسطين عام ١٩٣٠، وأم كلثوم عام ١٩٣١. وقد أثّرت سلبًا بعض الشيء هذه الزيارات التي توالت لاحقًا، على مبيعات الأسطوانات، وبالتالي تقليل إعلانات الصحف عنها.

وإن كان البحث قد التزم بإعلانات محلات بوتاجي، فهناك محلات أخرى ظهرت منذ عام ١٩٢٩، ومنها محلات «أبو صلاح العكاري»، وهي محلات صاحبة توكيل أسطوانات أوديون وبيضافون في فلسطين، كما أن «أبو صلاح العكاري» نفسه هو الوكيل والمتعهد لأسطوانات وحفلات محمد عبد الوهاب، وأم كلثوم في فلسطين، الموضوع الذي ربما يتناوله آخرون لاحقًا، أو أكتب عنه قريبًا.

الهوامش

١ أنظر: جريدة «القدس»، ٢١/ ١١/ ١٩٠٨ ص ٤، وتكرر الإعلان في الجريدة نفسها أيام ٢١، ٢٥، ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨.
٢ جريدة «الأخبار»، ٨/ ٧/ ١٩٢٠ ص ٤.
٣ جريدة «الأخبار»، ١٣ /٤ / ١٩٢٣ ص ٣.
٤ جريدة «الكرمل»، ٣١ /١٢ / ١٩٢١، ص ٣.
٥ جريدة «فلسطين»، ١٥/ ٤/ ١٩٢٤، ص ٣.
٦ جريدة «فلسطين»، ٢٩/ ٨/ ١٩٢٤، ص ٤.
٧ جريدة «مرآة الشرق»، ٢٠ / ٩/ ١٩٢٤، ص ٤.
٨ المرجع السابق
٩ راجع: جريدة «فلسطين»، ١٦ / ٧/ ١٩٢٦، ص ٤، و١٣/ ٨/ ١٩٢٦، ص ٤.
١٠ جريدة «مرآة الشرق»، ٢٧ / ١/ ١٩٢٧، ص ١.
١١ جريدة «مرآة الشرق»، ٣ / ٢/ ١٩٢٧، ص ١.
١٢ راجع: جريدة «مرآة الشرق»، ١٣/ ١٢/ ١٩٢٨، ص ٤، جريدة «فلسطين»، ٤ / ٥/ ١٩٢٩، ص ٣، ٩ /٥ / ١٩٢٩، ص ٣، ٢٨/ ٥/ ١٩٢٩، ص ٣، ٢٠/ ٨/ ١٩٣٠، ص ٦.
١٣ راجع: جريدة «فلسطين»، ٩ /٧ / ١٩٢٩، ص ٣.
١٤ راجع: جريدة «الكرمل»، ٢٦ / ١٠/ ١٩٢٩، ص ٨.
١٥ راجع: جريدة «الكرمل»، ٣٠/ ٨/ ١٩٣٠، ص ٨.
١٦ راجع: جريدة «الكرمل»، ٣٠/ ٨/ ١٩٣٠، ص ٨.
١٧ ينظر: جريدة «الكرمل»، ١١/ ١٠/ ١٩٣٠، ص ٦.
١٨ ينظر: مجلة «الحسان»، ٧/ ١٢/ ١٩٣٥، ص ١٢.
١٩ ينظر: جريدة «فلسطين»، ٢٦ / ٧/ ١٩٣٣، ص ٨.
٢٠ ينظر: جريدة «الكرمل»، ٢ / ١١/ ١٩٢٩، ص ٨.
٢١ جريدة «فلسطين»، ٥/ ١/ ١٩٣٠، ص ٤.
٢٢ جريدة «الكرمل»، ٣١ / ٥/ ١٩٣٠، ص ٨.
٢٣ جريدة «فلسطين»، ١٣/ ٨/ ١٩٣٠، ص ٦.
٢٤ ينظر: جريدة «فلسطين»، ٢٥ / ٩/ ١٩٣٠، ص ٦. ١٥/ ١٠/ ١٩٣٠، ص ٦.



العدد ١٢٥ - ١٥٠٥ (السنة الرابعة عشرة) VOL. XIV No. 125 - 1505

صاحب الجريدة ورئيس تحريرها المسؤول
عيسى داود العيسى
مدير ادارة الجريدة
داود بندلي العيسى

الوصولات
يجب ان تكون مختومة بختم الادارة وموقعة من صاحب الجريدة

فلسطين
"La Palestine"
جريدة ، يومية ، سياسية ، إخبارية ، ادبية

الاشتراك
في يافا جنيه وربع ، في فلسطين وشرق الاردن جنيه ونصف وفي الخارج عشرة دولارات اميركية

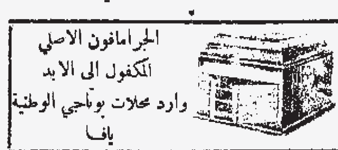
الاعلانات
اجرة السطر ٥٠ ملا ، الاعلانات الشهرية والسنوية يتفق عليها مع الادارة

المخابرات
يافا — صندوق البريد ١٩٤ — تلفون ٩٤

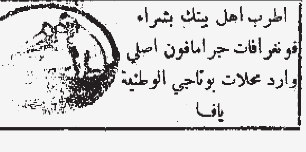
الاربعاء في ١٣ آب سنة ١٩٣٠ — Jaffa Wednesday 1 August 1930 — ١٨ ربيع الاول الهجري سنة ١٣٤٩



اعلان محلات بوتاجي الوطنية حيفا — يافا — القدس — نابلس — تل ابيب



الجرامافون الاصلي
المكفول الى الابد
وارد محلات بوتاجي الوطنية
يافا



اطرب اهل بيتك بشراء
فونغرافات جرامافون اصلي
وارد محلات بوتاجي الوطنية
يافا

الانسة سهام



هي مطربة الشرق العجيبة، وقد تكهن عنها الخبيرون باصول الغناء ان مستقبلها سيكون باهراً جداً. وكلما سمعت اسطواناتها الليلة بعد الاخرى ارى نفسي نازعة الى طلب المزيد، فاندفع الى اقتناء حلقة تامة متسلسلة من اسطوانات هذه الانسة واني موقن بان جمهور المغرمين المولعين بالفنون الجميلة يقدرون هذه المطربة الجديدة حق قدرها ويشاركونني في هذا الشعور ويحبذون ميلي.

لعمري انها لصدفة غريبة بل هي موهبة جليلة القدر وذلك ان تكون فتاة صغيرة بسن الانسة سهام وتتمتع رغماً عن صغر سنها بصوت عذب يسيل رقة وطلاوة حتى صار يعد في برهة وجيزة فيما بين الطبقة الاولى من ملوك الطرب

ولا بدع ان تكون هذه الانسة سعيدة وفخورة بما قد نالته من المولى من جميل الصوت الذي اضحى هبتها العجيبة، وتزيد غبطتها بما تجلبه في البيوت وبين العائلات الكثيرة من المسرة والافراح بواسطة اسطواناتها التي اكسبتها ثقة الجمهور واستحسانهم

بناء عليه لقد عزمت محلات بوتاجي المنتشرة في انحاء فلسطين وشرق الاردن ان تعلن للعموم في هذا الشهر عن اسطوانتين جديدتين لهذه الانسة وتسهيلا لفهم المعاني الشيقة المتضمنة في تلك القصائد نورد نصها فيما يلي ونحث الجمهور الكريم على الاقبال لاقتناء هذه الاسطوانات البديعة من محلات بوتاجي في حيفا وفي سائر الفروع

طقطوقة

﴿ نظم الأستاذ محمد التوني وتلحين الاستاذ محمد القصبجي ﴾

يا جميل ارحم محبك في هواك — زاد عذابي ومستحيل اعشق سواك
في غرامك كل شيء عندي يهون — انبرى جسمي وزاد بي الشجون
من لواحظك والحواجب والعيون — زاد عذابي ومستحيل اعشق سواك
العواذل علموك كتر الاسية — والدلال والبغدده يانور عنيه
بعد ميل قلبك بتقل ليه عليه — زاد عذابي ومستحيل اعشق سواك
ذنبي ايه لما عشقتك بتجافيني — اكمني مغرم في هواك جي رميني
رق وارحم مهجتي الوجد ضنيني — زاد عذابي ومستحيل اعشق سواك
من صدودك لي زادت نار فؤادي — ليه بتقصد في الهوى دايما عنادي
ان جفيت ولا نسيت انا برضه راضي — زاد عذابي ومستحيل اعشق سواك

زوروا محلات بوتاجي الوطنية في يافا



يافا — شارع يافا تل ابيب بنك امام انجلوا فلسطين — تل ابيب — بجانب هوتيل بلفوريا شارع النبي نمرو ٩٣



العدد ٧ - ١١٦٨ — ثمن النسخة ٥ ملات — السنة الثالثة عشرة

فلسطين
La Palestine

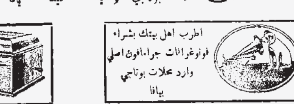
ROYAL MAIL LINE

تبين من الاحصاآت الاخيرة ان الاكثرية الساحقة من المسافرين الى اميركا الشمالية والجنوبية واميركا الوسطى وكندا تسافر في بواخر شركة رويال ميل لين الانكليزية الفخمة، وذلك لانها اسرع واكبر البواخر التي تمخر عباب اليم، واجملها فرشاً وترتيباً واحسنها خدمة وراحة خصوصاً لركاب الدرجة الثالثة. خابروا الوكلاء في يافا وحيفا

مبارك الونصو واولاده
B. ALONZO & SONS

يافا في ٢٢ آذار غ ١٩٢٩ و٩ آذار ش سنة ١٩٢٩ — الجمعة — الموافق ١١ شوال ه سنة ١٣٤٧

اعلان محلات بوتاجي الوطنية — حيفا — يافا — القدس — نابلس



اطرب اهل بيتك بشراء
فونوغرافات جرامافون اصلي
وارد محلات بوتاجي
بيافا



الجرامافون الاصلي المكفول
الى الابد
وارد محلات بوتاجي الوطنية
يافا

افتتاح فرع بوتاجي بيافا في اول نيسان

امام بنك انجلو فلسطين — شارع يافا — تل ابيب

نرجو من عموم المواطنين الكرام ان يعتبروا هذا الاعلان بمثابة دعوة شخصية لزيارة محلنا الجديد بيافا وذلك ابتداء من اول نيسان . وسنعطي تذكاراً كاغدج (ركلام) لكل من يشتري من محلاتنا في اول اسبوع وسنبتدئ بقبول الزائرين والمتفرجين من يوم الاربعاء في ٢٠ الجاري .



جرامافون له اربعة زنبركات
ثمنه ١٢ جنيه
يلعب بدون انقطاع مده نصف ساعة بدون تدوير . ويعطيك تلك الابتسامات الحلوة التي لا تأتي الا عن طريق الطرب



انظر الى هذه الصورة الجميلة . دفعة مقدما وجنيه واحد في الشهر تجدها في بيتك لتطربك ولتفرح عائلتك واولادك

آخر اختراع
ماكنة اوتوماتيك تقف لوحدها عند انتهاء الصوت لها زنبركان ثمنها ثلاثة عشر جنيه ونصف

زوروا محل بوتاجي الجديد في يافا

امام بنك انجلو فلسطين — شارع يافا — تل ابيب

اخبار محلات بوتاجي بحيفا

تنبيه : — نسرد هذه الاخبار من وقائع حقيقية تحصل في محلاتنا يومياً

السيد الياس دانيال — مررت الينا العدوى وقد حضرنا لشراء احدى الفونوغرافات الجديدة ماركة جرامافون نظير التي اشتراها جاري السيد انطون الزهر . ولكن قبلما اشتريه ارغب ان اسأل سؤالاً .

اميل — تفضل

الياس — انا احسب حساب العاطل قبل المليح . فلو فرضنا ان قوس الماكنة انكسر هل عندكم خلافه ؟

اميل خطتنا ان يكون عندنا دائماً قطع ولوازم الماكنات التي نبيعها . ولكن على كل حال طالما نحن نضمن لك الفونوغراف لمدة الحياة فلا لزوم ان تخاف من هذا القبيل .

الياس — هل تقبلون ان ادفع لكم جانباً من ثمنه الآن والرصيد بعد شهر ؟

اميل — بكل تأكيد حيث شعارنا الخدمة نعامل زبائننا معاملة اصدقاء . الشروط التي تناسبكم توافقنا .

تعال يا علي وصل الفونوغراف لمحل الخواجا الياس دانيال

تنبيه : فونوغرافات ماركة جرامافون الاصلية مكفولة لمدة الحياة

لا تجرب ولا تقنى — احترس على الاسطوانات — لا تستعملوا سوى ابر « جرامافون » الاصلية ثمن العلبة شلن .

توزيع المجلة

الأردن	مكتبة منشورات المتوسط، عمّان
العراق	دار المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد
مصر	دار المرايا للإنتاج الثقافي، القاهرة
السودان	سودان فيلم فاكتوري، الخرطوم رتينه بوك كافيه، الخرطوم مكتبة دار مدارك للنشر، الخرطوم
المغرب	مركز محمد سعيد آيت ايدير، الدار البيضاء
تونس	سوتوبريس، تونس
بلجيكا	Librairie Lagrange Points، بروكسيل
ألمانيا	مكتبة خان الجنوب، برلين
لبنان	الاوائل لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت

بيروت:

- مكتبات: مكتبات أنطوان (الأشرفية، الحمرا، فردان، الأسواق، سن الفيل، ABC) ABC Virgin (الأشرفية، الدورة)، مكتبة واي إن، مكتبة الفرات، مكتبة بيسان (شارع الحمرا)، مكتبة أنترناشيونال (جفينور)، مكتبة صنوبر بيروت (شارع مونو)، النديم (الظريف)، مكتبة الحلبي (قصقص)
- أكشاك: زياد عباني (الكولا)، نعيم صالح (شارع الحمرا)

المناطق: مكتبة قشوع (كفرشيما)، قلم وورقة (عين الرمانة)، نيوبرس (الحدث)، مكتبة ساوا (قبر شمون)، حسام بوكشوب (بعقلين)، مكتبة البستاني (زحلة)، مكتبة أنطوان، مكتبة سمير حصني (طرابلس)، مكتبة طلال، مكتبة النقوزي (صيدا)، مكتبة نعمة (صور)، مكتبة الطليعة (النبطية)، فواز غروب لتوزيع الصحف، مكتبة بيضون (بنت جبيل)

الاشتراكات (بما فيها أجور البريد)

لبنان	**أفراد ١٣٠ ألف ل.ل**	**مؤسسات: ٢٧٠ ألف ل.ل**
البلدان العربية	**أفراد ٥٠$**	**مؤسسات ١٠٠$**
باقي البلدان	**أفراد ١٠٠$**	**مؤسسات ٢٠٠$**

يمكنكم اقتناء المجموعة الكاملة من أعداد المجلة مقابل ١٣٠ دولاراً اميركياً.
تضاف إليها كلفة البريد إلا في حالة لبنان

*نظراً للظروف الاستثنائية في لبنان، نتلقى الاشتراكات والتبرّعات
عبر Western Union وOMT أو أي شركة تحويل أموال تتراسل مع لبنان

Bidayat SARL
صندوق بريد 5748/13
شوران - بيروت - لبنان
للاشتراك: info@bidayatmag.com
رقم هاتف المجلة: 30 66 85 3 (961) +
www.bidayatmag.com – facebook.com/bidayatmag

الحقوق

ص ١: www.adbusters.org/spoof-ads.
ص ٦: إدوارد ف. كورغانوف، موقع فليكر.
ص ٣٣: تذكار من متجر هانو، الإسكندرية في مصر.
ص ٣٧: ملصق يظهر متجر أوروزدي باق، ١٩٢٠، gallica.bnf.fr.
ص ٦٥: إعلان، جايمس فيكاري، ١٩٥٧، pages.uncc.edu.
ص ٧٢، ٧٥: رسوم لجنى طرابلسي.
ص ١١٨: إعلان الفونوغراف، ١٩٢١/١٢/٣١.
ص ١١٩: إعلان للآنسة سهام، جريدة فلسطين، ١٩٣٠/٠١/٠٥؛ إعلان للآنسة سهام، جريدة الكرمل، ١٩٣٠/٠٩/١٢.
ص ١٢٣: إعلان للآنسة سهام، جريدة الكرمل، ١٩٢٩/١١/٠٢.
ص ١٢٧: إعلان للآنسة سهام، جريدة فلسطين، ١٩٣٠/٠٨/١٣؛ إعلان الغرامافون، جريدة فلسطين، ١٩٢٩/٠٣/٢٢؛ إعلان الغرامافون، ١٩٢٦/٠٨/١٣.



VIVAD
Need gr
Primaf
omg
03 445885

